POLIROM

Claude Lévi-Strauss

Toţi sîntem nişte canibali

Plural

Colecţia PLURAL

CLAUDE LÉVI-STRAUSS (1908-2009), considerat „părintele antropologiei moderne", a urmat studii de drept și filozofie înainte de a se orienta către etnologie și antropologie. A fost profesor la São Paulo (cercetările etnografice de aici constituie sursa volumului *Tropice triste*, care i-a adus celebritatea), iar mai apoi, pînă la pensionarea din 1982, director de studii și profesor la Collège de France, precum și director adjunct la Musée de l'Homme. A fost membru al Academiei Franceze din 1973. Dintre numeroasele sale lucrări, menționăm: *Rasă și istorie* (1952), *Mitologice* (4 vol., 1964, 1966, 1968, 1971), *Antropologia structurală* (2 vol., 1958, 1973), *Gîndirea sălbatică* (1962; Polirom, 2011), *Antropologia și problemele lumii moderne* (2011; Polirom, 2011) și *Cealaltă față a Lunii. Scrieri despre Japonia* (2011; Polirom, 2013).

Claude Lévi-Strauss, *Nous sommes tous des cannibales*
précédé de *Le Père Noël supplicié*
Avant-propos de Maurice Olender

© Éditions du Seuil, 2013
Collection *La Librairie du XXI^e siècle*, sous la direction de Maurice Olender.

© 2014 by Editura POLIROM, pentru ediția în limba română

Această carte este protejată prin copyright. Reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informațiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare săvîrșite fără permisiunea scrisă a deținătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Pe copertă: Louis Soutter (1871-1942), *Jocuri* (1937-1942, detaliu)

www.polirom.ro

Editura POLIROM

Iași, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1,
sector 4, 040031, O.P. 53, C.P. 15-728

Printed in ROMANIA

Claude Lévi-Strauss

Toţi sîntem nişte canibali

precedat de

Supliciul lui Moş Crăciun

Cuvînt-înainte de Maurice Olender

Traducere de Giuliano Sfichi

POLIROM
2014

Îi mulțumesc lui Monique Lévi-Strauss, care a însoțit cu egală atenție și generozitate fiecare etapă din publicarea acestui volum.

M.O.

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français.

Acest volum a beneficiat de Programele de sprijin pentru publicare ale Institutului Francez.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

Toți sîntem niște canibali / Claude Lévi-Strauss; trad.: Giuliano Sfichi; cuvînt-înainte: Maurice Olender. – Iași: Polirom, 2014

ISBN 978-973-46-4236-6

I. Sfichi, Giuliano (trad.)
II. Olender, Maurice (pref.)

392.89
572

Cuvînt-înainte

Claude Lévi-Strauss a scris paginile ce alcătuiesc în prezent acest volum pentru a răspunde unei cereri din partea marelui cotidian italian *La Repubblica*. A rezultat un ansamblu inedit, compus din șaisprezece texte scrise în franceză între anii 1989 și 2000.

Pornind de fiecare dată de la un fapt de actualitate, Lévi-Strauss abordează aici cîteva dintre marile dezbateri contemporane. Dar, fie că este vorba despre așa-numita epidemie a „vacii nebune", despre forme de canibalism (alimentar sau terapeutic), despre prejudecăți rasiste, legate de practici ritualice (excizie sau circumcizie), etnologul ne îndeamnă să înțelegem faptele sociale ce se desfășoară sub ochii noștri evocînd opera lui Montaigne, unul dintre momentele fondatoare ale modernității occidentale: „Fiecare numește barbarie ceea ce nu face parte din obiceiurile lui" (I. 31).

Lévi-Strauss evidențiază astfel faptul că orice obicei, orice credință sau tradiție, „oricît de bizară, șocantă sau chiar revoltătoare ar părea", se poate explica doar în propriul ei context. Cu prilejul celui de-al patrulea centenar al morții lui Montaigne, în 1992, antropologul

reînsuflețește o dezbatere filozofică mereu actuală: „De o parte, filozofia Luminilor, care supune criticii sale toate societățile istorice și cultivă utopia unei societăți raționale. De cealaltă, relativismul, care respinge orice criteriu absolut pe care o cultură ar putea să-l invoce ca să judece culturi diferite. De la Montaigne încoace, după modelul lui, s-a căutat necontenit o ieșire din această contradicție".

Asemenea întregii opere a lui Claude Lévi-Strauss, acest volum, care își datorează titlul unuia dintre capitolele lui, subliniază legăturile indisociabile dintre „gîndirea mitică și cea științifică", fără să o reducă totuși pe a doua la cea dintîi. El reamintește că între societățile numite complexe și cele desemnate pe nedrept „ca primitive sau arhaice" nu există acea mare distanță pe care oamenii și-au imaginat-o multă vreme. Această constatare se naște dintr-un demers, altfel spus dintr-o metodă, care se vrea a fi totodată o abordare inteligibilă a cotidianului: „Ceea ce se află departe luminează ceea ce este aproape, dar și ceea ce este aproape poate lumina ceea ce se află departe".

Despre acest tip de observație, despre această „practică" a privirii în care ceea ce e departe și ceea ce e aproape se luminează reciproc, este vorba încă din 1952, în „Supliciul lui Moș Crăciun" – un articol scris pentru *Les Temps Modernes* –, publicat în deschiderea prezentului volum. În acest text, Claude Lévi-Strauss scrie despre un ritual recent în

Occident: „Etnologul nu are astfel în fiecare zi ocazia să observe, în propria-i societate, dezvoltarea subită a unui rit și chiar a unui cult". Prudent, el adaugă imediat că este în același timp mai ușor și cu toate acestea mai dificil să ne înțelegem propriile societăți: „Mai ușor, deoarece continuitatea experienței este păstrată, cu toate momentele ei și cu fiecare dintre nuanțele ei; dar și mai dificil, pentru că în asemenea ocazii, prea rare, ne dăm seama de extrema complexitate a transformărilor sociale, chiar și a celor mai mici".

În aceste cronici, care poartă pecetea ultimilor ani ai secolului XX, regăsim luciditatea marelui antropolog și pesimismul său tonic. Tradusă în circa treizeci de limbi, opera lui marchează de acum începutul secolului XXI.

Maurice Olender

Supliciul lui Moș Crăciun 1952

Sărbătorile Crăciunului din 1951 au fost marcate în Franța de o polemică la care presa și opinia publică par să se fi arătat foarte sensibile și care a introdus în atmosfera veselă tradițională pentru această perioadă a anului o notă de animozitate neobișnuită. De cîteva luni, autoritățile ecleziastice își exprimaseră, prin intermediul anumitor prelați, dezaprobarea față de importanța tot mai mare acordată de familii și de comercianți personajului Moș Crăciun. Ele denunțau o „păgînizare" îngrijorătoare a sărbătorii nașterii lui Iisus, care deturnează spiritul public de la sensul cu adevărat creștin al acestei comemorări în favoarea unui mit fără valoare religioasă. Aceste atacuri au luat amploare în ajunul Crăciunului; cu mai multă discreție, probabil, dar la fel de ferm, Biserica protestantă și-a alăturat vocea celei a Bisericii catolice. În ziare apăreau deja scrisori ale cititorilor și articole care atestau, în sensuri diverse, dar în

general ostile poziției ecleziastice, interesul stîrnit de această poveste. În fine, punctul culminant a fost atins pe 24 decembrie, cu ocazia unei manifestări pe care corespondentul ziarului *France-Soir* a relatat-o în termenii următori:

ÎN FAȚA COPIILOR DIN PATRONAJE MOȘ CRĂCIUN A FOST ARS ÎN PIAȚA CATEDRALEI DIN DIJON

Dijon, 24 decembrie (dep. *France-Soir*)

Moș Crăciun a fost spînzurat ieri după-amiază de poarta metalică a catedralei din Dijon și ars în mod public în piață. Această execuție spectaculoasă s-a desfășurat în prezența cîtorva sute de copii din patronaje. Ea fusese hotărîtă cu acordul clerului care îl condamnase pe Moș Crăciun ca uzurpator și eretic. Acesta fusese acuzat că păgînizează sărbătoarea Crăciunului, în sînul căreia s-a strecurat hoțește, ocupînd tot mai mult loc. I se reproșează mai ales că a pătruns în toate școlile publice, de unde reprezentarea nașterii în iesle a lui Iisus este exclusă în mod sistematic.

Duminică, la ora trei după-amiaza, nefericitul moșneag cu barbă albă a

plătit ca mulţi inocenţi pentru o greşeală de care se făcuseră vinovaţi cei ce vor aplauda la execuţia lui. Focul i-a pîrjolit barba şi Moşul a dispărut în fum.

La finalul execuţiei a fost publicat un comunicat, din care redăm aici esenţialul:

Reprezentînd toate căminele creştine din parohie dornice să lupte împotriva minciunii, două sute cincizeci de copii, strînşi în faţa porţii principale a catedralei din Dijon, l-au ars pe Moş Crăciun.

*Nu era vorba de o distracţie populară, ci de un gest simbolic. Moş Crăciun a fost jertfit prin ardere de tot. Ca să fim cinstiţi, minciuna nu poate trezi sentimentul religios la copil şi nu este în nici un caz o metodă de educaţie. Alţii n-au decît să zică şi să scrie ce vor ei şi să facă din Moş Crăciun contraponderea Moşului cu Biciul**.

Pentru noi, creştinii, sărbătoarea Crăciunului trebuie să rămînă prăznuirea naşterii Mîntuitorului.

Executarea lui Moş Crăciun în piaţa din faţa catedralei a fost apreciată în

---

* Fr. *Père Fouettard*, personaj ţinînd de folclorul sărbătorii Sfîntului Nicolae. În timp ce sfîntul împarte daruri copiilor cuminţi, Moşul cu Biciul are în general rolul de a-i pedepsi pe cei care au fost obraznici (n.tr.).

diferite moduri de către populație și a stîrnit vii comentarii chiar și în rîndul catolicilor.

De altfel, această manifestare intempestivă riscă să aibă urmări pe care organizatorii ei nu le-au prevăzut.

Toată povestea împarte orașul în două tabere.

Dijon așteaptă învierea din morți a lui Moș Crăciun, asasinat ieri în piața din fața catedralei. Moșul va reveni la viață astă-seară, la ora optsprezece, la primărie. Un comunicat oficial a anunțat, într-adevăr, că îi cheamă, ca în fiecare an, pe copiii din Dijon în Place de la Libération și că le va vorbi de pe acoperișul primăriei, unde se va plimba în lumina reflectoarelor.

Canonicul Kir, primar și deputat de Dijon, s-ar fi abținut să ia vreo poziție în această chestiune delicată.

În aceeași zi, supliciul lui Moș Crăciun trecea în prima linie a actualităților; toate ziarele comentau incidentul, unele – precum *France-Soir*, deja citat și, după cum se știe, cotidianul cu cel mai mare tiraj din presa franceză – mergînd chiar pînă la a-i consacra editorialul. În general,

atitudinea clerului din Dijon este dezaprobată, în aşa fel încît, se pare, autorităţile religioase au socotit că e bine să bată în retragere sau cel puţin să păstreze o atitudine rezervată şi discretă; se spune totuşi că slujitorii cultului sînt împărţiţi în privinţa problemei. Tonul majorităţii articolelor este cel al unei sensibilităţi exagerate şi pline de tact: este atît de drăguţ să crezi în Moş Crăciun, e ceva ce nu face rău nimănui, copiii au astfel parte de mari satisfacţii şi adună amintiri încîntătoare pentru cînd vor fi adulţi etc. În realitate, se evită problema în loc să i se dea răspuns, fiindcă nu trebuie justificate motivele pentru care Moş Crăciun le place copiilor, ci cele care i-au împins pe adulţi să-l inventeze. Oricum ar sta lucrurile, aceste reacţii sînt atît de unanime încît nu ne-am putea îndoi că există în această privinţă un divorţ între opinia publică şi Biserică. În ciuda caracterului neînsemnat al incidentului, faptul este unul de importanţă, deoarece evoluţia franceză de la Ocupaţie încoace arătase o reconciliere treptată cu religia a unei opinii publice caracterizate în mare măsură de necredinţă: accesul în consiliile guvernamentale al unui partid politic atît de clar confesional

precum MRP* furnizează o dovadă în acest sens. Anticlericalii tradiționali și-au dat seama de altfel ce ocazie nesperată li se oferea: la Dijon și în alte părți, ei devin subit apărători ai lui Moș Crăciun, aflat în pericol. Moș Crăciun, simbol al necredinței, ce paradox! Căci, în povestea aceasta, totul se petrece ca și cum Biserica ar adopta un spirit critic însetat de onestitate și de adevăr, în timp ce raționaliștii se fac apărătorii superstiției. Aparenta inversare a rolurilor este de ajuns pentru a sugera că această poveste naivă acoperă niște realități mai profunde. Ne aflăm în fața unei manifestări simptomatice pentru o evoluție foarte rapidă a moravurilor și a credințelor, în primul rînd în Franța, dar probabil și în alte părți. Etnologul nu are astfel în fiecare zi ocazia să observe, în propria-i societate, dezvoltarea subită a unui rit și chiar a unui cult, să-i cerceteze cauzele și să-i studieze impactul asupra celorlalte forme ale vieții religioase, în fine, să încerce să înțeleagă din ce transformări de ansamblu, mentale și sociale totodată, fac parte niște manifestări vizibile asupra cărora

---

* Mouvement Républicain Populaire – Mișcarea Republicană Populară (n.tr.).

Biserica – bazîndu-se pe o experiență tradițională în aceste materii – nu s-a înșelat, cel puțin în măsura în care se limita să le atribuie o valoare semnificativă.

*

* *

De vreo trei ani încoace, adică de cînd activitatea economică a redevenit aproape normală, celebrarea Crăciunului a luat în Franța o amploare necunoscută în anii dinainte de război. Este cert că această dezvoltare, atît prin importanța sa materială, cît și prin formele sub care se produce, e un rezultat direct al influenței și prestigiului Statelor Unite ale Americii. Astfel, am văzut simultan apărînd brazii falnici înălțați în intersecții sau pe arterele principale, luminați noaptea; hîrtia de ambalaj decorată cu diferite scene și personaje pentru darurile de Crăciun; felicitările cu vinietă, însoțite de obiceiul expunerii lor în timpul săptămînii fatidice pe șemineul celui care le primește; chetele Armatei Salvării, care își atîrnă cazanele în chip de talere pentru pomană în piețe și pe străzi; în fine, personajele deghizate în Moș Crăciun pentru a primi cererile copiilor în marile magazine. Toate

aceste obiceiuri, care li se păreau pînă acum cîțiva ani puerile și bizare francezilor ce vizitau Statele Unite și erau văzute ca unul dintre semnele cele mai evidente ale incompatibilității funciare dintre cele două mentalități, s-au implantat și aclimatizat în Franța cu o ușurință și o generalitate ce reprezintă o lecție asupra căreia istoricul civilizațiilor trebuie să mediteze.

În acest domeniu, ca și în altele, asistăm la o vastă experiență de propagare, probabil nu foarte diferită de acele fenomene arhaice pe care eram obișnuiți să le studiem prin raportare la îndepărtatele exemple ale brichetei cu piston sau pirogii cu braț de echilibru. Este însă mai ușor și totodată mai dificil să reflectăm asupra unor fapte ce se desfășoară sub ochii noștri și a căror scenă este propria noastră societate. Mai ușor, deoarece continuitatea experienței este păstrată, cu toate momentele ei și cu fiecare dintre nuanțele ei; dar și mai dificil, pentru că în asemenea ocazii, prea rare, ne dăm seama de extrema complexitate a transformărilor sociale, chiar și a celor mai mici, și pentru că motivele aparente pe care le atribuim evenimentelor ai căror actori sîntem diferă foarte mult de cauzele

reale care ne conferă un rol în cadrul acestora.

Astfel, ar fi prea simplu să explicăm dezvoltarea celebrării Crăciunului în Franța numai prin influența Statelor Unite. Împrumutul este indubitabil, dar nu aduce cu el decît o mică parte dintre rațiunile sale. Să le enumerăm rapid pe cele care sînt evidente: există mai mulți americani în Franța, care sărbătoresc Crăciunul în felul lor specific; cinematograful, *digest*-urile și romanele americane, ca și unele reportaje ale marilor ziare, au făcut cunoscute obiceiurile americane, iar acestea beneficiază de prestigiul asociat cu puterea militară și economică a Statelor Unite; nu este exclus nici ca Planul Marshall să fi favorizat direct sau indirect importarea unor mărfuri legate de riturile de Crăciun. Dar toate acestea nu ar fi de ajuns pentru a explica fenomenul. Tradiții importate din Statele Unite se impun chiar și unor pături ale populației care nu sînt conștiente de originea lor; mediile muncitorești, unde influența comunistă mai curînd ar discredita tot ce poartă marca *made in USA*, le adoptă la fel de ușor ca și celelalte. Pe lîngă propagarea simplă, se cuvine așadar să evocăm acel proces atît

de important pe care Kroeber, care l-a identificat mai întîi, l-a numit propagare prin stimulare (*stimulus diffusion*): obiceiul importat nu este asimilat, ci joacă mai degrabă rolul de catalizator; altfel spus, suscită, prin simpla lui prezență, apariția unui obicei analog care era deja prezent în stare potențială în mediul secundar. Să ilustrăm acest punct printr-un exemplu care are legătură directă cu subiectul nostru. Industriașul fabricant de hîrtie care se duce în Statele Unite la invitația colegilor săi americani sau ca membru al unei misiuni economice constată că acolo se fabrică sortimente speciale de hîrtie pentru ambalajele de Crăciun; el preia ideea: este vorba despre un fenomen de propagare. Gospodina pariziană care se duce la papetăria din cartier ca să cumpere hîrtia necesară pentru a-și ambala cadourile observă în vitrină sortimente de hîrtie mai drăguțe și fabricate mai îngrijit decît cele cu care se mulțumea înainte; ea nu știe nimic despre obiceiul american, dar această hîrtie satisface o exigență estetică și exprimă o dispoziție afectivă deja prezente, deși lipsite de mijloace de exprimare. Adoptînd-o, gospodina nu preia direct (ca fabricantul) o cutumă străină,

ci această cutumă, odată recunoscută, stimulează la ea naşterea unei cutume identice.

Apoi, nu trebuie uitat că, încă dinainte de război, celebrarea Crăciunului se afla în Franța și în toată Europa pe o pantă ascendentă. Faptul este legat în primul rînd de ameliorarea treptată a nivelului de trai, dar comportă și cauze mai subtile. Cu trăsăturile pe care i le cunoaștem, Crăciunul este prin esență o sărbătoare modernă, în pofida multiplicității caracteristicilor arhaizante. Folosirea vîscului nu este, cel puțin nu nemijlocit, ceva rămas de pe vremea druizilor, căci moda lui pare să fi fost reinstaurată în Evul Mediu. Bradul de Crăciun nu este menționat nicăieri înainte de unele texte germane din secolul al XVII-lea; el ajunge în Anglia în secolul al XVIII-lea, iar în Franța abia în cel de-al XIX-lea. Littré pare să-l cunoască numai puțin sau sub o formă destul de diferită de cea pe care o știm noi, de vreme ce, după cum îl definește el (art. „Crăciun"), ar fi vorba „în cîteva țări, despre o creangă de brad sau de ilex felurit împodobită, garnisită îndeosebi cu bomboane și jucării de dat copiilor, care se bucură astfel dinainte de plăcerea pe care o vor gusta". Diversitatea

numelor date personajului care are rolul de a împărți jucării copiilor – Moș Crăciun, Sfîntul Nicolae, Santa Claus – arată de asemenea că el este produsul unui fenomen de convergență, și nu un prototip vechi păstrat pretutindeni.

Însă dezvoltarea modernă nu inovează: ea se mulțumește să recompună din piese și din bucăți o veche celebrare a cărei importanță nu este niciodată complet uitată. Dacă pentru Littré pomul de Crăciun este aproape o instituție exotică, Cheruel notează în mod semnificativ, în *Dicţionarul istoric al instituţiilor, obiceiurilor şi tradiţiilor din Franţa* (după mărturisirea autorului însuși, o remaniere a dicționarului vechilor tradiții naționale al lui Sainte-Palaye, 1697-1781): „Crăciunul... a fost, vreme de mai multe secole și *pînă nu demult* [sublinierea noastră], prilejul unor sărbătoriri în familie"; urmează o descriere a festivităților de Crăciun din secolul al XIII-lea, care nu par cu nimic mai prejos decît ale noastre. Ne aflăm deci în fața unui ritual a cărui importanță a fluctuat deja mult în istorie, care a cunoscut momente de apogeu și declinuri. Forma americană nu este decît cel mai modern dintre aceste avataruri.

În treacăt fie spus, aceste indicații expeditive sînt suficiente pentru a arăta cît de puțin trebuie să ne încredem, în fața unor probleme de acest tip, în explicațiile prea facile care fac apel automat la „vestigii" și „rămășițe". Dacă n-ar fi existat niciodată, în vremurile preistorice, un cult al arborilor care s-a perpetuat în diverse obiceiuri folclorice, Europa modernă n-ar fi „inventat" probabil pomul de Crăciun. Dar – așa cum am arătat mai sus – este vorba într-adevăr de o invenție recentă. Și totuși, această invenție nu s-a născut pur și simplu din nimic. Fiindcă alte obiceiuri medievale sînt perfect atestate: butucul de Crăciun (devenit produs de patiserie la Paris) făcut dintr-un trunchi destul de gros ca să ardă toată noaptea; lumînările de Crăciun, de o mărime adecvată pentru a asigura același rezultat; împodobirea clădirilor (încă de pe vremea Saturnaliilor romane, asupra cărora vom reveni) cu rămurele cu verdeață: iederă, ilex, brad; în sfîrșit – și fără nici o legătură cu Crăciunul –, romanele Mesei Rotunde menționează un arbore supranatural acoperit în întregime de lumini. În acest context, pomul de Crăciun apare ca o soluție sincretică, care concentrează adică într-un singur

obiect niște exigențe date pînă atunci separat: copac magic, foc, lumină durabilă, verdeață persistentă. Invers, Moș Crăciun este, sub forma sa actuală, o creație modernă; și mai recentă este credința (care obligă Danemarca să țină un birou poștal special pentru a răspunde la corespondența tuturor copiilor din lume) potrivit căreia el locuiește în Groenlanda, posesiune daneză, și călătorește într-o sanie trasă de reni. Se spune chiar că acest aspect al legendei s-a dezvoltat mai ales în cursul ultimului război, datorită staționării unor forțe americane în Islanda și în Groenlanda. Și totuși, prezența renilor nu e întîmplătoare, de vreme ce documente engleze din epoca Renașterii menționează trofee de reni plimbate cu ocazia dansurilor de Crăciun, iar asta anterior oricărei credințe în Moș Crăciun, și cu atît mai mult formării legendei lui.

Elemente foarte vechi sînt așadar amestecate și reamestecate, altele sînt introduse și se găsesc formule inedite pentru a perpetua, transforma sau reînsufleți obiceiuri vechi. Nu există nimic cu adevărat nou în ceea ce ne-ar plăcea să numim, fără jocuri de cuvinte, renașterea Crăciunului. De ce stîrnește ea

atunci o asemenea emoție și de ce animozitatea unora se concentrează în jurul personajului lui Moș Crăciun?

*

* *

Moș Crăciun e îmbrăcat în stacojiu: este un rege. Barba lui argintie, blănurile și cizmele lui, sania în care călătorește, toate evocă iarna. I se spune „Moș" și e în vîrstă, deci întruchipează forma binevoitoare a autorității bătrînilor. Toate astea sînt destul de clare, dar în ce categorie se cuvine să-l includem din punctul de vedere al tipologiei religioase? Nu e o ființă mitică, fiindcă nu există mit care să-i explice originea și funcțiile religioase; și nu e nici un personaj de legendă, de vreme ce nu-i este atașată nici o povestire semiistorică. În fapt, această ființă supranaturală și imuabilă, fixată pe vecie în forma ei și definită printr-o funcție exclusivă și printr-o revenire periodică, ține mai curînd de familia divinităților; de altfel, copiii îi aduc un cult, în anumite perioade ale anului, sub formă de scrisori și de rugăminți; ea îi răsplătește pe cei buni și îi privează de răsplată pe cei răi. Este divinitatea unei clase de vîrstă a societății noastre

(clasă de vîrstă pe care credința în Moș Crăciun o caracterizează de altfel îndeajuns), iar singura diferență dintre Moș Crăciun și o divinitate veritabilă este că adulții nu cred în el, cu toate că își încurajează copiii să creadă în el și întrețin credința aceasta printr-un mare număr de mistificări.

Moș Crăciun este așadar, în primul rînd, expresia unui statut care face diferența între copiii mici, pe de o parte, și adolescenți și adulți, pe de altă parte. În această privință, el este legat de un vast ansamblu de credințe și practici pe care etnologii le-au studiat în majoritatea societăților, și anume riturile de trecere și de inițiere. Într-adevăr, există puține grupări umane în care, sub o formă sau alta, copiii (uneori și femeile) să nu fie excluși din tovărășia bărbaților prin ignoranța cu privire la anumite mistere sau prin credința – întreținută cu grijă – în vreo iluzie pe care adulții își rezervă posibilitatea de a o dezvălui la momentul oportun, consacrînd astfel încorporarea tinerelor generații în generația lor. Uneori, riturile acestea seamănă în mod surprinzător cu cele pe care le examinăm în acest moment. Cum, de exemplu, să nu fii frapat de analogia care

există între Moș Crăciun și așa-numitele *katchina* ale indienilor din sud-vestul Statelor Unite? Aceste personaje costumate și mascate întruchipează zei și strămoși; ei revin periodic și își vizitează satul ca să danseze și ca să-i pedepsească sau să-i răsplătească pe copii, căci se face în așa fel încît aceștia să nu-și recunoască părinții sau cunoscuții sub deghizarea tradițională. Moș Crăciun aparține cu siguranță aceleiași familii, împreună cu alți comparși trecuți acum în plan secundar: Baubau, Moșul cu Biciul etc. Este extrem de semnificativ că aceleași tendințe educaționale care proscriu astăzi apelul la aceste *katchina* punitive au condus la exaltarea personajului binevoitor al lui Moș Crăciun, în loc – cum ne-ar fi putut face să presupunem dezvoltarea spiritului pozitiv și raționalist – să-l înglobeze în aceeași condamnare. În această privință nu a existat nici o raționalizare a metodelor de educație, căci Moș Crăciun nu este mai „rațional" decît Moșul cu Biciul (Biserica are dreptate aici): asistăm mai degrabă la o deplasare mitică, și tocmai această deplasare trebuie explicată.

Este foarte cert că riturile și miturile de inițiere au, în societățile umane, o

funcție practică: ele îi ajută pe cei mai vîrstnici să-i țină pe cei mai tineri într-o stare de ordine și de supunere. Pe tot parcursul anului, invocăm venirea lui Moș Crăciun ca să le reamintim copiilor noștri că dărnicia lui va fi pe măsura cuminteniei lor; iar caracterul periodic al împărțirii darurilor servește în mod util la disciplinarea revendicărilor din partea copiilor, la reducerea la o scurtă perioadă a momentului cînd au cu adevărat *dreptul* să pretindă cadouri. Dar acest simplu enunț este suficient pentru a face să explodeze cadrele explicației utilitariste. Căci de ce ar avea copiii drepturi, iar aceste drepturi s-ar impune atît de imperios adulților încît aceștia ar fi obligați să elaboreze o mitologie și un ritual costisitoare și complicate pentru a reuși să le țină sub control și să le limiteze? Vedem imediat că credința în Moș Crăciun nu este doar o *mistificare* impusă în mod agreabil de către adulți copiilor; ea este, într-o foarte mare măsură, rezultatul unei *tranzacții* extrem de oneroase între două generații. Situația întregului ritual este aceeași cu a plantelor verzi – brad, ilex, iederă, vîsc – cu care ne împodobim casele. Astăzi lux gratuit, ele au fost cîndva, cel puțin în cîteva

regiuni, obiectul unui *schimb* între două clase ale populației: în ajunul Crăciunului, în Anglia, chiar pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, femeile mergeau la *a-gooding*, adică umblau cerînd din casă în casă și le dădeau în schimb donatorilor crenguțe verzi. Îi vom regăsi pe copii în aceeași poziție de negociere și e bine să notăm aici că, pentru a umbla cu cerutul de Sfîntul Nicolae, copiii se deghizau uneori în femei: femei, copii, adică, în ambele cazuri, neinițiați.

Or, există un aspect foarte important al riturilor de inițiere căruia nu i s-a acordat întotdeauna suficientă atenție, dar care clarifică natura lor mai în profunzime decît considerațiile utilitare evocate în paragraful precedent. Să luăm ca exemplu ritualul așa-numitelor *katchina* specific indienilor pueblo, despre care am mai vorbit. Oare copiilor li se ascunde natura umană a personajelor ce întruchipează aceste *katchina* doar ca să se teamă de ele sau să le respecte și să se comporte în consecință? Da, probabil, însă aceasta nu este decît funcția secundară a ritualului; căci mai există o explicație, pe care mitul de origine o pune perfect în lumină. După cum explică acest mit, *katchina* sînt sufletele primilor copii

indigeni, înecați în mod dramatic într-un rîu în epoca migrațiilor ancestrale. *Katchina* sînt așadar, în același timp, dovadă a morții și mărturie a vieții de după moarte. Dar mai e ceva: atunci cînd strămoșii indienilor actuali s-au stabilit în sfîrșit în satul lor, *katchina* veneau, potrivit mitului, în fiecare an să-i viziteze, iar cînd plecau luau cu ele copiii. Indigenii, disperați că își pierdeau urmașii, au obținut de la *katchina* ca ele să rămînă în lumea de dincolo, făgăduindu-le în schimb să le reprezinte în fiecare an cu ajutorul măștilor și dansurilor. Așadar, copiii nu sînt excluși de la misterul acestor *katchina* în primul rînd pentru a fi intimidați. Aș spune cu dragă inimă că sînt excluși din motivul invers: deoarece ei *sînt katchina*. Sînt ținuți în afara mistificării pentru că ei reprezintă realitatea cu care mistificarea constituie un fel de compromis. Locul lor e în altă parte: nu cu măștile și cu cei vii, ci cu zeii și cu morții; cu zeii care sînt morții. Iar morții sînt copiii.

Credem că această interpretare poate fi extinsă la toate riturile de inițiere și chiar la toate prilejurile cu care societatea se divizează în două grupuri. „Neinițierea" nu este doar o stare de privare,

definită de ignoranță, iluzie sau alte conotații negative. Raportul dintre inițiați și neinițiați are un conținut pozitiv. Este un raport complementar între două grupuri dintre care unul reprezintă morții și celălalt viii. Chiar în cursul ritualului, rolurile sînt de altfel adesea inversate, și încă în mai multe rînduri, căci dualitatea dă naștere unei reciprocități de perspective care, ca în cazul oglinzilor puse față în față, se poate repeta la infinit: dacă neinițiații sînt morții, ei sînt de asemenea niște superinițiați; și dacă, așa cum se întîmplă iarăși de multe ori, inițiații personifică fantomele morților pentru a-i înspăimînta pe novici, acestora din urmă le va reveni, într-un stadiu ulterior al ritualului, rolul de a le împrăștia și de a preveni întoarcerea lor. Fără să ducem mai departe aceste considerații care ne-ar îndepărta de țelul pe care ni l-am propus, va fi suficient să reamintim că, în măsura în care riturile și credințele legate de Moș Crăciun țin de o sociologie inițiatică (și acest lucru este neîndoielnic), ele pun în evidență, dincolo de opoziția dintre copii și adulți, o opoziție mai profundă între cei morți și cei vii.

*

* *

Am ajuns la concluzia precedentă printr-o analiză strict sincronică a funcției anumitor ritualuri și a conținutului miturilor ce servesc la fundamentarea lor. O analiză diacronică ne-ar fi condus însă la același rezultat. Fiindcă istoricii religiilor și folcloriștii admit în general că originea îndepărtată a lui Moș Crăciun se află în acel Abate al Veseliei, *Abbas Stultorum*, Abate al Dezordinii (care traduce exact englezescul *Lord of Misrule*) – toți, personaje care sînt, pentru o perioadă determinată, regi ai Crăciunului și în care îi recunoaștem pe moștenitorii regelui Saturnaliilor din epoca romană. Or, Saturnaliile erau sărbătoarea *larvae*-lor, adică a morților de moarte violentă ori lăsați neîngropați, iar în spatele bătrînului Saturn devorator de copii se profilează ca tot atîtea imagini simetrice: moșneagul Crăciun, binefăcător al copiilor; scandinavul Julebok, demon încornorat din lumea subpămînteană care duce cadouri copiilor; Sfîntul Nicolae, care îi readuce la viață și îi copleșește cu daruri; în sfîrșit, *katchina*, copii morți înainte de vreme, care renunță la rolul lor de ucigașe

de copii pentru a deveni personaje ce împart, rînd pe rînd, pedepse și daruri. Să adăugăm că, precum *katchina*, prototipul arhaic al lui Saturn este un zeu al germinației. În fapt, personajul modern al lui Santa Claus sau al lui Moș Crăciun rezultă din fuziunea sincretică a mai multor personaje: Abatele Veseliei, episcop-copil ales sub protecția Sfîntului Nicolae, și Sfîntul Nicolae însuși, din a cărui sărbătoare își trag originea în mod direct credințele legate de ciorapi, de încălțări și de coșurile caselor. Abatele Veseliei domnea în ziua de 25 decembrie; sărbătoarea Sfîntului Nicolae are loc pe 6 decembrie; episcopii-copii erau aleși în ziua Sfinților Inocenți, adică pe 28 decembrie. În Scandinavia, perioada numită Jul era celebrată în decembrie. Sîntem trimiși direct la acea *libertas decembris* despre care vorbește Horațiu și pe care, încă din secolul al XVIII-lea, du Tillot o invocase pentru a lega Crăciunul de Saturnalii.

Explicațiile prin supraviețuire sînt întotdeauna incomplete; fiindcă tradițiile nu dispar și nici nu supraviețuiesc fără motiv. Cînd ele subzistă, cauza se găsește nu atît în viscozitatea istorică, cît în permanența unei funcții pe care analiza

prezentului trebuie să ne permită să o decelăm. Am acordat indienilor pueblo un loc predominant în discuția noastră tocmai pentru că absența oricărei relații istorice imaginabile între instituțiile lor și ale noastre (dacă exceptăm anumite influențe spaniole tîrzii, în secolul al XVII-lea) arată că, prin riturile de Crăciun, ne aflăm nu numai în fața unor vestigii istorice, ci și a unor forme de gîndire și de comportament care țin de condițiile cele mai generale ale vieții în societate. Saturnaliile și celebrarea medievală a Crăciunului nu conțin rațiunea ultimă a unui ritual altminteri inexplicabil și lipsit de semnificație, dar ele furnizează un material comparativ util pentru degajarea sensului profund al unor instituții recurente.

Nu e de mirare că aspectele necreștine ale sărbătorii Crăciunului seamănă cu Saturnaliile, de vreme ce avem motive întemeiate să presupunem că Biserica a stabilit data nașterii lui Iisus pe 25 decembrie (în loc de martie sau ianuarie) pentru a substitui comemorarea sa sărbătorilor păgîne care se desfășurau la început pe 17 decembrie, dar care, la sfîrșitul Imperiului, țineau șapte zile, adică pînă pe 24. În fapt, din Antichitate pînă în Evul Mediu, „sărbătorile lui decembrie" prezintă

aceleași caracteristici. În primul rînd, împodobirea clădirilor cu plante verzi; apoi, darurile pe care oamenii și le făceau unii altora sau pe care le aduceau copiilor; în sfîrșit, fraternizarea între bogați și săraci, stăpîni și slugi.

Cînd analizăm faptele mai îndeaproape, ies la iveală unele analogii de structură la fel de frapante. Ca și Saturnaliile romane, Crăciunul medieval prezintă două trăsături sincretice și opuse. Este în primul rînd o adunare și o comuniune: distincția dintre clase și stări este temporar abolită, sclavii sau servitorii se așază la masa stăpînilor, iar aceștia din urmă le devin slujitori; mesele îmbelșugate sînt deschise tuturor; sexele schimbă veșmintele între ele. Dar, în același timp, grupul social se scindează în două: tineretul se constituie într-un corp autonom și își alege suveranul, abate al tineretului sau, ca în Scoția, *abbot of unreason*; și, așa cum indică acest titlu, tinerii se dedau unui comportament nesocotit ce se traduce prin abuzuri comise în defavoarea restului populației și despre care știm că, pînă în epoca Renașterii, luau formele cele mai extreme: blasfemie, furt, viol și chiar crimă. În timpul Crăciunului ca și în timpul Saturnaliilor, societatea

funcționează după un dublu ritm de *solidaritate sporită* și de *antagonism exacerbat*, iar aceste două caracteristici sînt date ca un cuplu de opoziții corelative. Personajul Abatelui Veseliei efectuează un soi de mediere între aceste două aspecte. El este recunoscut și chiar instalat în funcție de către autoritățile reglementare; misiunea lui este să comande excesele, menținîndu-le totodată între anumite limite. Ce raport există între acest personaj și funcția sa, pe de o parte, și personajul și funcția lui Moș Crăciun, descendentul său îndepărtat, pe de altă parte?

Aici trebuie să distingem cu grijă între punctul de vedere istoric și punctul de vedere structural. Istoricește vorbind, după cum am mai spus, Moș Crăciun din Europa Occidentală, cu predilecția lui pentru hornuri și încălțări, rezultă pur și simplu dintr-o deplasare recentă a sărbătorii Sfîntului Nicolae, asimilată cu celebrarea Crăciunului, trei săptămîni mai tîrziu. Asta ne explică faptul că tînărul abate a devenit un bătrîn, dar numai în parte, fiindcă transformările sînt mai sistematice decît ar putea face să se admită hazardul conexiunilor istorice și calendaristice. Un personaj real

a devenit un personaj mitic; o emanație a tineretului, simbolizînd antagonismul lui în raport cu adulții, s-a preschimbat în simbolul vîrstei adulte și exprimă bunele ei intenții față de tineret; apostolul relei purtări e însărcinat să consfințească buna purtare. Adolescenților de o agresivitate nemascată față de părinți li se substituie părinții care se ascund sub o barbă falsă pentru a-i răsfăța pe copii. Mediatorul imaginar înlocuiește mediatorul real și, în timp ce își schimbă natura, începe să funcționeze în celălalt sens.

Vom da neîntîrziat deoparte o categorie de considerații care nu sînt esențiale pentru dezbatere și care riscă să întrețină confuzia. În calitate de clasă de vîrstă, „tineretul" a dispărut în mare măsură din societatea contemporană (cu toate că asistăm de cîțiva ani la unele tentative de reconstituire, despre care încă nu putem ști ce rezultate vor avea). Un ritual care se împărțea altădată între trei grupuri de protagoniști – copii mici, tineret, adulți – nu mai implică astăzi decît două (cel puțin în ceea ce privește Crăciunul): adulții și copiii. „Nesocotința" Crăciunului și-a pierdut așadar în bună măsură punctul de sprijin; ea s-a deplasat

și, în același timp, s-a atenuat: în grupul adulților, supraviețuiește doar pe durata petrecerii de Crăciun de la cabaret, iar în noaptea dintre ani, în Time Square. Dar să examinăm mai degrabă rolul copiilor.

În Evul Mediu, copiii nu stau și așteaptă răbdători ca jucăriile să le vină pe horn. În general deghizați și strînși în cete pe care franceza veche le numește, din acest motiv, *guisarts**, ei merg din casă în casă pentru a cînta și a face urări, primind în schimb fructe și prăjituri. Fapt semnificativ, copiii evocă moartea ca să-și pună în evidență creanța. Astfel, în secolul al XVIII-lea, în Scoția, ei cîntă acest cuplet:

> *Rise up, good wife, and be no' swier (lazy)*
> *To deal your bread as long's you're here;*
> *The time will come when you'll be dead,*
> *And neither want nor meal nor bread*[1].

Chiar dacă n-am avea această prețioasă indicație și pe aceea, nu mai puțin semnificativă, a deghizării care îi transformă pe actori în duhuri sau fantome, am avea

---

* Deghizați, mascați (n.tr.).

1. Citat de J. Brand, *Observation on Popular Antiquities*, ed. nouă, Londra, 1900, p. 243.

altele, extrase din studierea colectelor făcute de copii. Se știe că acestea nu se limitează la Crăciun[1]. Ele se succedă pe durata întregii perioade critice a toamnei, cînd noaptea amenință ziua, iar morții încep să-i hărțuiască pe cei vii. Colectele de Crăciun încep cu cîteva săptămîni, în general trei, înainte de sărbătoarea nașterii lui Iisus, stabilind așadar legătura cu colectele, de asemenea costumate, ale sărbătorii Sfîntului Nicolae, care i-a reînviat pe copiii morți; iar caracterul lor este și mai bine marcat în cazul colectei inițiale a sezonului, cea de Hallow-Even – devenită ajunul sărbătorii Tuturor Sfinților prin decizie ecleziastică –, cînd, chiar și astăzi în țările anglo-saxone, copiii costumați în fantome și în schelete nu-i lasă în pace pe adulți dacă aceștia nu-și răscumpără liniștea cu ajutorul unor daruri mărunte. Înaintarea toamnei, de la începutul ei pînă la solstițiul ce marchează salvarea luminii și a vieții, este însoțită așadar, pe plan ritual, de un demers dialectic ale cărui principale etape sînt: revenirea morților, comportamentul lor

1. Vezi cu privire la această chestiune A. Varagnac, *Civilisation traditionnelle et genre de vie*, Paris, 1948, pp. 92, 122 și *passim*.

amenințător și de hărțuire, stabilirea unui *modus vivendi* cu cei vii, constînd într-un schimb de servicii și de daruri, și, în fine, triumful vieții în momentul în care, de Crăciun, morții copleșiți cu daruri îi părăsesc pe cei vii și îi lasă în pace pînă la toamna următoare. Este elocvent că țările latine și catolice, pînă în secolul al XIX-lea, au pus accentul pe sărbătoarea Sfîntului Nicolae, adică pe forma cea mai *măsurată* a relației, în timp ce țările anglo-saxone o dedublează de obicei în cele două forme extreme și antitetice ale sale de Halloween, cînd copiii îi întruchipează pe morți ca să stoarcă taxe de la adulți, și Christmas, cînd adulții îi răsfață pe copii ca să le sporească vitalitatea.

*

* *

În consecință, caracteristicile aparent contradictorii ale riturilor de Crăciun se clarifică: pe parcursul a trei luni de zile, vizita morților la cei vii a devenit din ce în ce mai insistentă și opresivă. În ziua în care aceștia își iau rămas-bun, oamenii își pot permite să-i sărbătorească și să le ofere o ultimă ocazie de a se manifesta liber – sau, cum se zice atît

de exact în engleză, *to raise hell*. Însă cine îi poate personifica pe morți, într-o societate de ființe vii, dacă nu toți cei care, într-un fel sau altul, sînt incomplet încorporați grupului, adică țin de această *alteritat*e care este însăși marca supremului dualism: cel al morților și al viilor? Să nu ne mirăm deci că îi vedem pe străini, sclavi și copii devenind principalii beneficiari ai sărbătorii. Inferioritatea în materie de statut politic sau social și inegalitatea vîrstelor furnizează în această privință criterii echivalente. În fapt, avem nenumărate mărturii, mai ales pentru lumile scandinavă și slavă, care dezvăluie caracterul specific al ospățului de Crăciun și de Anul Nou de a fi o masă oferită morților, la care invitații joacă rolul morților, așa cum copiii îl joacă pe cel al îngerilor, iar îngerii înșiși, pe cel al morților. Nu este așadar surprinzător că Crăciunul și Anul Nou (perechea lui) sînt sărbători cu daruri: sărbătoarea morților este prin esență sărbătoarea celorlalți, pentru că faptul de a fi altul este prima imagine apropiată pe care ne-o putem face despre moarte.

Sîntem acum în măsură să dăm răspuns celor două întrebări puse la începutul acestui studiu. De ce se dezvoltă

personajul lui Moș Crăciun și de ce Biserica urmărește cu neliniște această dezvoltare?

Am văzut că Moș Crăciun este moștenitorul și în același timp antiteza Abatelui Nesocotinței. Această transformare este în primul rînd indiciul unei ameliorări a raporturilor noastre cu moartea; nu mai considerăm că este de folos, pentru a fi eliberați de obligațiile față de ea, să-i permitem periodic să bulverseze ordinea și legile. Relația e dominată acum de un spirit de bunăvoință ușor disprețuitoare; putem să fim generoși, să luăm inițiativa, de vreme ce nu mai trebuie decît să-i oferim daruri și chiar jucării, adică simboluri. Însă această slăbire a relației dintre morți și vii nu se face în detrimentul personajului ce o incarnează: s-ar spune, dimpotrivă, că el se dezvoltă cu atît mai bine; contradicția aceasta ar fi insolubilă dacă nu am admite că o altă atitudine față de moarte continuă să se impună printre contemporanii noștri: făcută poate nu din teama tradițională de duhuri și de fantome, ci din tot ceea ce moartea reprezintă, prin ea însăși, dar și în viață, ca sărăcire, uscăciune și lipsă. Să ne gîndim

la grija plină de delicateţe pe care o avem pentru Moş Crăciun, la măsurile de precauţie şi sacrificiile pe care le acceptăm ca să-i păstrăm prestigiul neştirbit în faţa copiilor. Nu-i aşa că în adîncul nostru rămîne mereu trează dorinţa de a crede, oricît de puţin, într-o generozitate fără control, într-o bunătate fără gînduri ascunse; într-un scurt interval în care sînt suspendate orice teamă, orice invidie şi orice amărăciune? Probabil că nu putem împărtăşi întru totul iluzia, dar ceea ce ne justifică eforturile este faptul că, întreţinută la alţii, ea ne oferă cel puţin ocazia de a ne încălzi la flacăra aprinsă în aceste suflete tinere. Credinţa pe care o cultivăm la copiii noştri că jucăriile lor vin din lumea de dincolo aduce un alibi impulsului secret care ne incită, în realitate, să le oferim lumii de dincolo sub pretextul că le dăruim copiilor. Prin acest mijloc, darurile de Crăciun rămîn un sacrificiu veritabil adus bucuriei de a trăi, care constă în primul rînd în a nu muri.

Cu multă profunzime, Salomon Reinach a scris odată că marea diferenţă dintre religiile antice şi religiile moderne ţine de faptul că „păgînii se rugau la morţi, în

timp ce creștinii se roagă pentru morți"[1]. Probabil că este o mare distanță între rugăciunea către morți și această rugă fierbinte pe care o adresăm în fiecare an și din ce în ce mai mult copiilor mici – incarnare tradițională a morților – pentru ca ei să accepte, crezînd în Moș Crăciun, să ne ajute să credem în viață. Am descîlcit totuși firele ce atestă continuitatea între aceste două expresii ale unei realități identice. Dar, cu siguranță, Biserica nu greșește cînd denunță în credința în Moș Crăciun bastionul cel mai trainic și unul dintre focarele cele mai active ale păgînismului la omul modern. Rămîne de aflat dacă omul modern nu poate să-și apere la rîndul lui drepturile de a fi păgîn. Să facem, în încheiere, o ultimă observație: de la regele Saturnaliilor la Moșneagul Crăciun e o cale lungă; pe drum, o trăsătură esențială – poate cea mai arhaică – a celui dintîi părea să se fi pierdut definitiv. Căci Frazer a arătat în trecut că regele Saturnaliilor este și el moștenitorul unui prototip din vechime care, după

1. S. Reinach, „L'Origine des prières pour les morts", în *Cultes, mythes, religions*, Paris, 1905, t. I, p. 319.

ce-l personifica pe regele Saturn şi îşi permitea, timp de o lună, toate excesele, era sacrificat în mod solemn pe altarul zeului. Graţie autodafeului de la Dijon, iată deci eroul reconstituit cu toate trăsăturile lui, iar faptul că, vrînd să termine cu Moş Crăciun, clericii din acest oraş n-au făcut altceva decît să reconstituie în plenitudinea ei, după o eclipsă de cîteva milenii, o figură rituală căreia şi-au asumat astfel sarcina, sub pretextul de a o distruge, să-i dovedească ei înşişi perenitatea nu este cel mai mic paradox al acestei poveşti neobişnuite.

„Totul pe dos”[1]

Cu aproape două mii cinci sute de ani în urmă, Herodot, vizitînd Egiptul, se mira în fața unor obiceiuri opuse celor pe care putuse să le observe în alte părți. Egiptenii, scrie el, se poartă în toate pe dos în comparație cu celelalte popoare. Nu numai că femeile fac negoț, în timp ce bărbații stau acasă și țes, dar, pe deasupra, aceștia încep urzeala de jos, și nu de sus, ca în celelalte țări. Femeile urinează din picioare, bărbații – lăsîndu-se pe vine. Nu duc lista mai departe.

Mai aproape de noi în timp, la sfîrșitul secolului al XIX-lea, englezul Basil Hall Chamberlain, multă vreme profesor la Universitatea din Tokyo, a intitulat „Topsy-Turvidom”, „lumea pe dos”, un articol al cărții sale alcătuite sub formă de dicționar *Things Japanese*, pentru că, explica el, „japonezii fac multe lucruri

1. 7 august 1989.

exact invers față de ceea ce europenii consideră firesc și potrivit; japonezilor înșiși modurile noastre de comportament li se par la fel de nejustificabile". Urmează o serie de exemple care se aseamănă cu cele menționate de Herodot cu douăzeci și patru de secole mai înainte în legătură cu altă țară, la fel de exotică pentru concetățenii săi.

Probabil că exemplele date de Chamberlain nu sînt tot atît de convingătoare. Scrierea japoneză nu este singura din lume care se citește de la dreapta la stînga. Pentru a scrie adresa unei scrisori, nu numai în Japonia se trece mai întîi numele orașului, apoi strada și numărul, iar la urmă numele destinatarului. Dificultățile pe care le întîmpinau croitoresele din era Meiji la plasarea garniturilor pe rochiile în stil european nu dezvăluie neapărat o trăsătură a caracterului național. În schimb, este frapant că aceleași croitorese puneau ața în ac împingînd urechea acului pe firul de ață ținut nemișcat, în loc să împingă firul în urechea acului, și că, pentru a coase, împingeau țesătura în ac în loc, cum facem noi, să înfigă acul în țesătură. În vechea Japonie se încăleca prin dreapta,

iar calul era băgat în grajd cu spatele înainte.

Vizitatorul străin observă întotdeauna cu surprindere că tîmplarul japonez taie cu ferăstrăul trăgînd unealta spre sine, nu împingînd-o, cum facem noi, și că la fel folosește și cuțitoaia, numită și cuțit cu două mînere. În Japonia, olarul își învîrte roata cu piciorul stîng în sensul acelor de ceas, spre deosebire de olarul european sau chinez, care o învîrte cu piciorul drept și, în consecință, în sens invers.

Căci aceste obiceiuri nu opun doar Japonia și Europa: linia de demarcație trece printre Japonia insulară și Asia continentală. Odată cu multe alte elemente ale culturii sale, Japonia a preluat de la China joagărul care taie prin împingere; dar, încă din secolul al XIV-lea, acest model a fost înlocuit de altul, inventat pe plan local: ferăstrăul cu care se taie trăgînd spre sine. Tot așa, cuțitoaia care taie prin împingere, venită din China în secolul al XVI-lea, a lăsat locul o sută de ani mai tîrziu unor modele cu care se taie trăgînd spre sine. Cum să explicăm caracterul comun al acestor inovații?

Am putea încerca să rezolvăm problema caz cu caz. Japonia este săracă în

minereu de fier, iar ferăstrăul cu care se taie trăgînd spre sine se împacă cu o grosime mai mică a metalului decît celălalt: motiv de economie, prin urmare. Ar fi însă valabil argumentul și pentru cuțitoaie? Și cum îl vom aplica modurilor diferite de a pune ață în ac și de a coase, care țin totuși de același principiu? Ca să găsim de fiecare dată o explicație particulară, ar trebui să ne dedăm unei adevărate orgii imaginative, din care n-am mai ieși.

Ne vine atunci în minte o explicație generală. Dacă japonezii și japonezele efectuează în direcția propriei persoane, spre interior, și nu spre exterior, mișcările pe care le presupune munca, oare acest lucru nu se datorează predilecției lor pentru poziția ghemuit, care permite reducerea mobilierului la minimum? În absența mobilierului de atelier, meșteșugarul nu se poate sprijini decît pe sine însuși. Explicația pare atît de simplă încît a fost invocată nu numai pentru Japonia, ci și pentru alte regiuni ale lumii unde se făceau observații analoage.

La mijlocul secolului al XIX-lea, J.G. Swan, comerciant prosper din Boston care a decis într-o bună zi să-și abandoneze familia pentru a pleca, la fel ca mai

tîrziu Gauguin, să regăsească undeva departe de casă simplitatea primitivă, nota că indienii de pe coasta de nord-vest a Statelor Unite, deja foarte aculturați, foloseau cuțitul pentru a tăia întotdeauna către sine, „așa cum facem noi ca să ascuțim o pană de gîscă”, și lucrau ghemuiți pe pămînt de fiecare dată cînd aveau ocazia. Nimeni nu va contesta că poziția de lucru și mînuirea uneltei sînt legate între ele. Rămîne de aflat dacă una o explică pe cealaltă – și, în caz că da, care pe care? – sau dacă aceste două aspecte ale unuia și aceluiași fenomen au o origine care trebuie cercetată.

O prietenă japoneză, mare călătoare, mi-a spus într-o zi că în fiecare oraș putea să aprecieze poluarea mediului examinînd gulerul cămășilor soțului ei. Nici o occidentală, cred eu, n-ar judeca așa: femeile noastre s-ar gîndi mai curînd că gîtul soțului lor nu e curat. Ele ar atribui o cauză internă unui efect extern: raționamentul lor ar merge dinspre interior spre exterior. Prietena mea japoneză, în schimb, raționa dinspre exterior spre interior, efectuînd în gîndire aceeași mișcare ca, în practica japoneză, croitoreasa care pune ață în ac sau tîmplarul care

taie lemnul cu ferăstrăul ori îl netezește cu cuțitoaia.

Nimic nu clarifică mai bine decît un asemenea exemplu rațiunile comune ale micilor fapte asupra cărora am atras atenția. Gîndirea occidentală este centrifugă; cea a Japoniei, centripetă. Acest lucru se percepe chiar și în limbajul bucătăresei, care nu spune, ca noi, „a cufunda în ulei încins", ci „a ridica", „a sălta", „a scoate" (*ageru*) din uleiul încins; și, mai general, în sintaxa limbii japoneze, care construiește frazele prin determinări succesive mergînd de la general la special și pune subiectul la urmă. Cînd lipsește de acasă, japonezul va spune adesea ceva de genul: *itte mairimasu*, „plecînd, mă întorc", expresie în care *itte*, gerunziu al verbului *ikimasu*, reduce faptul de a ieși la o circumstanță în care se afirmă intenția principală de a reveni. Este o certitudine că, în vechea literatură japoneză, călătoria apare ca o experiență dureroasă, o smulgere din acel „interior", *uchi*, spre care oamenii aspiră mereu să revină.

Filozofii occidentali opun gîndirea extrem-orientală propriei lor gîndiri printr-o atitudine diferită față de noțiunea de subiect. În moduri variabile, hinduismul,

taoismul, budismul neagă ceea ce pentru Occident constituie o evidență primă: cea a eului, al cărui caracter iluzoriu aceste doctrine se străduiesc să-l demonstreze. Pentru ele, fiecare ființă este doar o organizare vremelnică de fenomene biologice și psihice fără un element durabil cum ar fi un „sine”: simplă aparență, sortită inevitabil să se destrame.

Însă gîndirea japoneză, întotdeauna originală, se distinge în aceeași măsură de celelalte filozofii extrem-orientale ca și de a noastră. Spre deosebire de cele dintîi, ea nu anihilează subiectul. Spre deosebire de cea de-a doua, refuză să facă din el punctul de plecare obligatoriu al oricărei reflecții filozofice, al oricărei acțiuni de reconstruire a lumii prin gîndire. S-a putut afirma chiar că într-o limbă căreia, precum japonezei, îi repugnă folosirea pronumelui personal, maxima „Cuget, deci exist” a lui Descartes este absolut intraductibilă...

În loc să facă, asemenea nouă, din subiect o cauză, gîndirea japoneză vede în el mai curînd un rezultat. Filozofia occidentală a subiectului este centrifugă; cea a Japoniei, centripetă, plasează subiectul la capătul drumului. Această diferență între atitudinile mentale este tocmai

aceea pe care am văzut-o ieșind la iveală în modurile opuse de a folosi uneltele: asemenea mișcărilor pe care meșteșugarul le efectuează întotdeauna spre sine, societatea japoneză face din conștiința de sine un punct final. Ea rezultă din modul în care grupuri sociale și profesionale din ce în ce mai restrînse se încastrează unele într-altele. Prejudecății de autonomie a individului occidental îi răspunde în Japonia o nevoie constantă din partea individului de a se defini în funcție de grupul sau grupurile sale de apartenență, pe care le desemnează prin cuvîntul *uchi*; acesta înseamnă nu numai „casă", ci și, în casă, încăperea din fund, prin opoziție cu cele care conduc spre ea sau care o înconjoară.

Realitatea secundă și derivată pe care gîndirea japoneză o concede eului nu poate oferi acest centru spre care se tinde și la care se aspiră. În interiorul unui sistem social și moral conceput astfel nu există un centru absolut așa cum puteau să asigure în China un cult organizat al strămoșilor și exercitarea pietății filiale. În Japonia, bătrînii își pierd orice autoritate și nu mai contează atunci cînd încetează să fie capi ai familiei. Și în

acest domeniu, relativul triumfă asupra absolutului: familia și societatea operează o permanentă recentrare. Acestei tendințe profunde i se poate atribui neîncrederea în teorie (*tatemae*) și primatul acordat practicii (*honne*).

Dar dacă viața japoneză este dominată de simțul relativului și al impermanenței, acest lucru nu implică oare ca un anumit absolut să trebuiască să regăsească un loc la periferia conștiinței individuale, dîndu-i o armătură pe care aceasta nu o are în ea însăși? De unde, poate, și rolul jucat în istoria modernă a Japoniei de dogma originii divine a puterii imperiale, credința în puritatea rasială, afirmarea unei specificități a culturii japoneze față de aceea a celorlalte națiuni. Orice sistem, ca să fie viabil, are nevoie de o anumită rigiditate, care poate fi internă sau externă în raport cu elementele ce-l compun. Oare nu acestei rigidități externe, atît de deconcertantă pentru occidentali deoarece inversează modul în care ei concep raportul dintre individ și ceea ce îl înconjoară, îi datorează Japonia în parte faptul că a putut depăși încercările prin care a trecut în cursul secolelor al XIX-lea

și XX și că a găsit, în flexibilitatea păstrată în interiorul conștiințelor individuale, un mijloc pentru a obține succesele de astăzi?

Nu există decît un singur tip de dezvoltare?[1]

Mult timp s-a pus întrebarea cum ar fi putut o mică agricultură familială și dispersată ca aceea practicată de țăranii mayași din prezent să hrănească, în epoca precolumbiană, sutele sau miile de lucrători care au trebuit strînși laolaltă pentru a construi uriașele monumente din Mexic și din America Centrală. Problema a devenit și mai acută de cînd am aflat datorită dezvoltării săpăturilor arheologice că cetățile mayașe nu se reduceau la niște reședințe regale sau la niște centre religioase. Erau adevărate orașe care se întindeau pe mai mulți kilometri pătrați și numărau zeci de mii de locuitori: seniori, aristocrați, funcționari, servitori, meșteșugari... de unde provenea hrana acestora?

---

1. 13-14 noiembrie 1990.

De vreo douăzeci de ani, fotografia aeriană începe să ne aducă răspunsuri. În ținutul maya și în mai multe regiuni din America de Sud, despre care se credea că au fost ocupate de societăți foarte rustice, fotografiile făcute din avion au dezvăluit vestigiile unor sisteme agricole de o complexitate stupefiantă. Unul dintre ele, în Columbia, se întindea pe două sute de mii de hectare de terenuri inundabile. Între începutul erei creștine și secolul al VII-lea, acolo au fost săpate mii de canale de drenaj între care pămîntul era cultivat pe taluzuri înălțate de mîna omului, lungi de cîteva sute de metri, irigate în permanență și apărate de inundații. Această agricultură intensivă axată pe tuberculi, îmbinată cu pescuitul în canale, putea hrăni peste o mie de locuitori pe kilometru pătrat.

La granița dintre Perú și Bolivia, pe malurile lacului Titicaca, au fost descoperite recent amenajări asemănătoare care se întindeau pe mai bine de optzeci de mii de hectare și care au fost exploatate din primul mileniu înaintea erei noastre pînă în secolul al V-lea al erei noastre. Din cauza uscăciunii și a perioadelor îndelungate de îngheț datorate altitudinii – aproape patru mii de metri

deasupra nivelului mării –, aceste terenuri nu se mai pretează astăzi decît unui păşunat de slabă calitate. Canalele de irigaţie atenuau într-o anumită măsură aceste inconveniente. Apa lor menţinea o umiditate normală; în plus, înmagazina căldura diurnă şi o degaja lent pe timpul nopţii, ridicînd temperatura ambientă cu circa două grade. S-a dovedit prin teste că aceste tehnici agricole ar fi eficiente şi astăzi, iar mai multe comunităţi andine au fost convinse să le pună din nou în practică după secole întregi de uitare. Nivelul lor de trai s-a ameliorat astfel considerabil. La o scară mai modestă, forme analoage de agricultură intensivă existau şi s-au păstrat în Melanezia şi în Polinezia.

Astfel de constatări ne obligă să repunem în discuţie distincţia clară pe care obişnuim să o facem între societăţile numite arhaice şi celelalte. Probabil că primele nu sînt cu adevărat „primitive": toate societăţile au în spate o istorie la fel de lungă. Însă noi ne credem autorizaţi să le numim astfel pe cele care încă dăinuiau nu demult pentru că aveau idealul declarat de a rămîne în starea în care le creaseră zeii sau strămoşii, cu un efectiv demografic restrîns, pe care

știau de altfel să-l mențină, și un nivel de trai neschimbat pe care regulile lor sociale și credințele lor metafizice le ajutau să-l protejeze. Desigur, aceste societăți nu erau la adăpost de schimbare, dar ni se pare cel puțin că se deosebeau de ale noastre, care acceptă un permanent dezechilibru. La noi prevalează ideea că trebuie să luptăm pur și simplu ca să supraviețuim, să obținem în fiecare zi noi avantaje ca să nu le pierdem pe cele pe care le credeam dobîndite, că timpul e un bun care nu se găsește ușor și din care nu cîștigăm niciodată o cantitate suficientă... Vom trage de aici concluzia că cele două tipuri de societăți sînt ireductibile? Dincolo de faptul că țăranii și meșteșugarii din țările numite dezvoltate au avut pînă nu demult o viziune despre lume și despre ei înșiși care nu se deosebea foarte mult de cea pe care o atribuim unor popoare exotice, relația dintre cele două tipuri de societate este în realitate mai complexă. Nu știm mare lucru despre lunga perioadă de două sau trei milioane de ani la începutul căreia au apărut hominizii, dar sîntem mai bine informați în ceea ce privește ultimii o sută sau două sute de mii de ani. Or, totul demonstrează că,

în cursul acestei perioade, tehnicile nu au evoluat în mod regulat. Evoluția a fost discontinuă; salturi înainte au alternat cu lungi stagnări. S-au produs revoluții tehnice, localizate în spațiu și timp. Timp de sute de mii de ani, strămoșii omului s-au mărginit să aleagă pietre rotunjite pe care le făceau să devină maniabile și tăioase desprinzînd așchii din ele. Odată cu ceea ce s-a numit „revoluția levalloisiană", acum circa două sute de mii de ani, tehnica se complică. Devin necesare în jur de cincisprezece operațiuni distincte pentru a pregăti blocul de silex astfel încît să poată fi desprinse din el, cu un ciocan din piatră, așchii care se pretează la fabricarea de unelte de un anumit tip, apoi pentru a retuşa aceste așchii cu ajutorul unui ciocan sau poanson din os. Bucata de silex trece prin urmare de la rolul de unealtă la cel de materie primă pentru confecționarea uneltelor. Industrii „cu lame", care făceau și mai multă economie de material, au coexistat cu industriile „pe bază de așchii" ori le-au luat locul. În sfîrșit, lamele înseși au trecut la rangul de materie primă: au fost sparte în mici bucăți care au primit monturi din lemn sau din os pentru a se fabrica

unelte de sfredelit, vîrfuri de săgeți, ferăstraie, seceri. Acestea sînt așa-numitele industrii producătoare de microlite.

Se cunosc în Orientul Apropiat situri care au fost ocupate fără întrerupere timp de zeci de mii de ani, în cursul cărora tehnicile de prelucrare a pietrei și forma uneltelor nu s-au schimbat. Prin contrast, în vremurile preistorice au existat și adevărate explozii tehnice, atît de ordin calitativ, cît și cantitativ.

Din punct de vedere calitativ, cele mai vechi podoabe cunoscute sînt datate aproximativ cu treizeci și cinci de mii de ani în urmă. Provin mai ales din sud-vestul Franței, dar erau fabricate din materiale exotice, importate din regiuni aflate uneori la cîteva sute de kilometri distanță. Din punct de vedere cantitativ, se cunosc în diverse regiuni ale lumii întreprinderi industriale, în sensul cel mai modern al termenului, cu toate că datează din vremurile preistorice, care produceau în masă anumite tipuri de obiecte sau de ustensile pentru nevoile pieței. În sud-vestul Franței, la poalele Pirineilor, se țineau tîrguri intertribale în epoca magdaleniană, cu aproximativ cincisprezece mii de ani în urmă. Aici se vindeau scoici importate de pe coastele

Atlanticului și ale Mediteranei, unelte confecționate dintr-un silex care nu era de proveniență locală, precum și dispozitive pentru lansarea suliței sau harponului, fabricate în serie probabil cu sutele, din care au fost găsite exemplare, toate de același model, în situri aflate la distanțe de peste o sută cincizeci de kilometri unele de altele.

La Spiennes, în Belgia, o exploatare subterană de silex, ciuruită de puțuri de mină și de galerii a căror adîncime depășește cincisprezece metri, se întindea pe aproximativ cincizeci de hectare. Acolo existau ateliere specializate, unele pentru a da o primă formă aproximativă tîrnăcoapelor și securilor, iar celelalte pentru a da acestor unelte o formă definitivă. La Grimes Cave, în Anglia, sute de puțuri au permis să se extragă miile de metri cubi de cretă din care se scoteau nodulii de silex. În epoca protoistorică, centrul minier și industrial de la Grand Pressigny, aflat la sud de Loara, în Franța, se întindea pe mai bine de zece kilometri. Exporta pînă în Elveția și Belgia unelte și arme deosebit de apreciate deoarece silexul local semăna la culoare cu bronzul. Aici se produceau așadar imitații din piatră de arme din

metal într-o vreme cînd bronzul era un produs scump rezervat unei minorități.

Scrierea, apărută în sudul Mesopotamiei cam pe la 3400 înaintea erei noastre, a servit timp de un mileniu doar pentru a înregistra stocuri de mărfuri, încasări din impozite, contracte de închiriere de terenuri și liste de ofrande. Abia pe la 2500 înaintea erei noastre au început să fie așternute în scris mituri, evenimente istorice sau texte pe care le-am numi literare. Toate aceste exemple arată că în diverse perioade ale preistoriei a existat o mentalitate productivistă și că ea nu aparține exclusiv lumii contemporane.

Chiar și popoare pe care noi le considerăm arhaice sau înapoiate au fost așadar capabile să facă producție de masă în domenii atît de variate precum uneltele din piatră, ceramica sau agricultura și să obțină rezultate care uneori le depășesc pe ale noastre. Însă aici nu este vorba despre o evoluție progresivă, orientată mereu în același sens. De-a lungul vremurilor s-au succedat faze de inovație rapidă și altele în palier; uneori se întîmplă și ca ele să coexiste. Nu există doar un tip, ci mai multe tipuri diferite de evoluții.

Pentru a înțelege acest fenomen derutant ne putem inspira din reflecțiile unor biologi care resping ipotezele potrivit cărora evoluția speciilor s-ar face în mod lent și progresiv, reținînd dintr-o multitudine de mici variații numai pe acelea care oferă un avantaj selectiv, eliminîndu-le pe celelalte. Specii vegetale sau animale pot rămîne neschimbate timp de sute de mii sau chiar milioane de ani. Variațiile individuale în sînul unei populații nu influențează această stabilitate: ele se compensează și în final se anulează. Însă schimbările care privesc speciile, atunci cînd survin, sînt foarte rapide (la scara epocilor geologice, se înțelege); ele se produc probabil atunci cînd cîțiva indivizi sînt izolați de grosul speciei lor într-un mediu nou la care trebuie să se adapteze. Evoluția biologică, la fel ca aceea a tehnicilor, se face prin salturi. Lungi perioade de stagnare sînt punctate (de unde și numele de „punctualism" dat acestei teorii) de scurte intervale în cursul cărora intervin schimbări masive. Și asta nu e tot; căci, departe de a avea un caracter omogen, evoluția se prezintă sub aspecte foarte diferite în funcție de unghiul din care privim lucrurile: în sînul unei populații, ea se manifestă prin variații

lente și graduale; în sînul speciei, prin transformări care nu au o valoare adaptativă certă; la nivelul grupurilor de specii, sub forma unei macroevoluții, deși fiecare specie, luată separat, poate să nu sufere schimbări de-a lungul unor perioade prelungite.

Astăzi se admite că omul modern – *Homo sapiens sapiens* – a apărut în Orientul Apropiat (venind probabil din Africa) acum circa o sută de mii de ani. Primele sale manifestări estetice (podoabe, sculpturi, pietre și oase gravate), după cunoștințele pe care le avem la ora actuală, par să apară însă doar șaizeci-șaptezeci de mii de ani mai tîrziu; și apar toate împreună. Poate că trebuie să vedem aici un exemplu al evoluției punctuale despre care vorbesc biologii. La fel și în ceea ce privește apariția acum cincisprezece-douăzeci de mii de ani, în sud-vestul Europei, a unei arte rupestre de o perfecțiune uimitoare, așa cum o ilustrează printre altele peșterile de la Altamira și Lascaux.

Dacă ar fi legitim să transpunem ipoteza punctualistă în cazul societăților umane, ar trebui deci să admitem că relațiile lor cu mediul, așa cum le reflectă capacitățile lor productive și manifestările

lor estetice, nu sînt întotdeauna de același tip. Ar trebui să renunțăm să mai așezăm societățile omenești pe o singură scară și să le clasăm ca fiind mai mult sau mai puțin dezvoltate: ele ar ține mai curînd de niște modele eterogene. Or, tocmai la această concluzie conduc discuțiile actuale despre originea agriculturii.

*

* *

Multă vreme s-a crezut că, lăsînd deoparte revoluția industrială care începe în secolul al XIX-lea, niciodată producția de bunuri de consum nu a cunoscut o creștere atît de rapidă și de masivă ca odată cu inventarea agriculturii. Datorită agriculturii, se crede, grupurile umane au putut să devină sedentare și să-și asigure o aprovizionare regulată prin stocarea cerealelor. Populația a crescut; dispunînd de surplusuri, societățile și-au putut permite luxul de a întreține o serie de indivizi sau de clase – căpetenii, nobili, preoți, artizani – care nu participă la producția alimentară și care îndeplinesc funcții specializate. Într-un interval de patru sau cinci milenii, impulsul dat de agricultură și întreținut de ea i-ar fi condus pe oameni de la un mod de viață

precar, permanent amenințat de foamete, la o existență stabilă în comunități rurale mai întîi, în cetăți-stat mai apoi și, în fine, în imperii.

Acestea erau ideile predominante pînă nu demult. Astăzi, această reconstituire simplă și grandioasă a istoriei umane este puternic contestată. Anchete detaliate efectuate la populațiile fără agricultură cu privire la timpii de lucru, cantitățile produse și valoarea nutrițională a alimentelor demonstrează că majoritatea duc o viață confortabilă. Medii geografice pe care, din necunoașterea resurselor naturale, le credem lipsite de avantaje ascund pentru locuitorii lor o abundență de specii vegetale foarte propice alimentației. Indienii din regiunile deșertice ale Californiei, unde, la ora actuală, o mică populație albă subzistă cu dificultate, cunoșteau și consumau cîteva zeci de plante sălbatice cu mare valoare nutritivă. În Africa de Sud, chiar în anii de mare secetă, s-a observat că milioane de nuci din genul *Ricinodendron*, din care boșimanii își obțin o parte a hranei, putrezeau pe sol pentru că, odată satisfăcute nevoile alimentare, nimeni nu-și mai dădea osteneala să le culeagă.

S-a calculat că, la popoare care trăiau în principal din vînătoare și din adunarea produselor sălbatice, un bărbat acoperea nevoile a patru sau cinci persoane – cu alte cuvinte, o productivitate superioară celei din multe țări europene în ajunul celui de-al doilea război mondial. Acest lucru este cu atît mai adevărat cu cît timpul consacrat căutării de alimente nu depășește în medie două-trei ore pe zi, pentru o producție alimentară de peste două mii de calorii pe persoană (medie ce include copiii și bătrînii) și foarte bine echilibrată. Cutare trib de indieni din pădurea amazoniană consumă zilnic mai mult decît dublul proteinelor și caloriilor cerute de normele internaționale și de șase ori mai multă vitamina C! Dacă adăugăm timpul consacrat gătitului și confecționării obiectelor de folosință, ajungem, pentru mai multe populații din America, Africa și Australia, la un timp de muncă ce nu depășește patru ore pe zi. În fapt, fiecare adult activ lucrează șase ore, dar numai două zile și jumătate pe săptămînă, restul timpului fiind ocupat de activitatea socială și religioasă, de odihnă și de activitățile recreative.

Nimic nu ne obligă să credem că aceste condiții de existență oferă o imagine a

celor care pe care le-a cunoscut întreaga umanitate în ajunul perioadei neolitice. Dacă îi exceptăm pe australieni și alți cîțiva, majoritatea vînătorilor-culegători observați de etnologii contemporani sînt, poate, produsul unei evoluții regresive. Și nici nu erau la adăpost de perioade dificile. Știau, cu siguranță, să-și mențină populația în echilibru cu mediul natural grație regulilor privitoare la căsătorie și altor diverse interdicții care limitau densitatea demografică la aproximativ o persoană la doi kilometri pătrați. De aici nu rezultă însă că toți indivizii profitau în mod egal de această situație.

În orice caz, aceste condiții de trai explică cel puțin în parte faptul că popoarele acestea nu aveau nici nevoie, nici chef să cultive pămîntul și să crească animale, deși o serie de tehnici preagricole le erau cît se poate de bine cunoscute.

Popoarele fără agricultură știu să pîrjolească la sfîrșitul perioadei de vegetație cîmpuri cu plante sălbatice ca să-și asigure o recoltă mai bună anul următor. Ele amenajează în apropierea locuințelor, cu specimene transplantate, grădini ce le oferă legumele și fructele preferate. Creează pentru aceste specii habitate originale, cu grămezi de gunoi, poteci,

terenuri curățate prin ardere... Multe plante care vor fi cultivate mai tîrziu au o afinitate pentru aceste soluri modificate și dobîndesc aici trăsături morfologice dezirabile: gigantism, dezvoltare a părților comestibile, maturație precoce. Aceste popoare propagă de asemenea involuntar plantele alimentare lăsînd să cadă pe sol o parte din recoltă. Ele cunosc plantele și știu să le ajute să supraviețuiască.

Aborigenii australieni, care trăiau fără agricultură, erau cu toate acestea, dacă îmi este îngăduit să spun așa, niște cultivatori metaforici: celebrau rituri complicate ca să protejeze plantele sălbatice, să le încurajeze să crească și să se înmulțească, să îndepărteze paraziții și calamitățile meteorologice. Poate că trebuie să vedem o primă imagine, metaforică și ea, a domesticirii animalelor într-un mit pentru care se cunosc numeroase exemple în întreaga lume. El are ca erou un personaj înzestrat cu puteri supranaturale care închide animalele sălbatice într-un țarc ori într-o peșteră și nu le lasă să iasă decît unul cîte unul ca să-i aprovizioneze pe ai săi sau chiar le ține pe toate prizoniere ca să provoace o foamete. Acum cincisprezece sau douăzeci

de mii de ani, vînătorii magdalenieni practicau poate o creștere simbolică a animalelor atunci cînd reuneau reprezentări de animale foarte diverse în spațiul restrîns al peșterilor cărora le decorau pereții.

În concluzie, toate dispozițiile mentale și majoritatea tehnicilor pe care le presupun agricultura și domesticirea animalelor erau prezente în germene înainte ca acestea să apară. Nu putem vedea în ele rezultatul unor descoperiri bruște. Dacă vînătorii-culegători nu cultivă pămîntul, deși ar fi perfect capabili să o facă, motivul este acela că, pe bună dreptate sau nu, ei cred că trăiesc mai bine altfel. De altminteri, cel mai adesea ei cunosc genul de viață agricolă pe care îl practică unele populații vecine. Însă refuză să le imite deoarece, după părerea lor, cultivarea pămîntului cere prea multă muncă și lasă prea puțin timp liber. Și acesta este un fapt pe care anchetele de teren l-au confirmat din plin: chiar practicată rudimentar, agricultura cere o muncă mai îndelungată și mai grea decît vînătoarea și culesul și nu produce la fel de mult.

De aici și problema pe care și-o pun istoricii și etnologii: dacă agricultura nu

era nici necesară, nici dezirabilă, de ce a mai apărut? Se discută cu aprindere pe această temă de vreo treizeci de ani și se pare că acolo unde lumea vedea nu demult niște consecințe ale revoluției agricole astăzi percepe mai curînd niște cauze: de pildă, presiunea demografică, sedentarizarea sau diversificarea structurii sociale.

Au existat populații sedentare care nu cunoșteau agricultura. Exemplele cele mai celebre au fost, în estul Japoniei, pescarii din epoca Jōmon, cu cîteva milenii înaintea erei noastre, iar pînă la începutul secolului al XIX-lea, în Canada, indienii de pe coasta Pacificului, care trăiau tot din pescuit, locuiau în sate mari și aveau o organizare socială complicată. Se pare, de asemenea, că în cîteva locuri din Orientul Apropiat viața în sate permanente a precedat economiile agricole.

O teorie seducătoare explică originea agriculturii prin eforturile pe care ar fi trebuit să le depună mici grupuri de oameni deplasați într-un habitat diferit de al lor pentru a menține acolo, în ciuda unor condiții defavorabile, tehnicile preagricole pe care le utilizau deja. Am regăsi astfel în ordinea culturii condițiile pe

care biologii punctualiști despre care am vorbit le-au postulat pentru a explica apariția unor noi specii naturale. S-a observat de asemenea că, la începuturile ei, agricultura pare să se fi limitat foarte multă vreme la producții secundare ca importanță, destinate să acopere unele lacune sezoniere ale vînătorii și culesului.

Privind însă lucrurile dintr-o perspectivă mai generală, se recunoaște de comun acord că nici agricultura, nici domesticirea animalelor nu au avut drept cauză satisfacerea unor nevoi pur economice. Animalele domestice au fost un lux, un semn al bogăției, un simbol al prestigiului – ceea ce se observă încă în India și în Africa – cu mult înainte să fie văzute ca o sursă de hrană sau de materie primă. În Orientul Apropiat, domesticirea oii datează de circa unsprezece mii de ani, dar lîna a fost folosită abia cinci mii de ani mai tîrziu. În America și în Asia de Sud-Est, motivul cultivării primelor plante a fost nu atît valoarea lor alimentară cît faptul că acestea erau produse de lux: condimente, plante industriale sau specii rare din care erau reperate exemplare izolate ce trebuiau protejate. Așa au fost ardeiul iute și sisalul în

Mexic; bumbacul și tigva în America de Sud; floarea-soarelui, talpa-gîștei și călinul în estul Americii de Nord; betelul și nuca de areca în Thailanda. Oamenii și-au propus să crească numărul de plante rare mai curînd decît să propage plantele alimentare, suficient de abundente în stare sălbatică pentru a le acoperi nevoile.

Triburile indiene din California făceau comerț între ele, nu pentru a obține produse de consum curent, ci articole de lux: minerale, obsidian, pene, scoici perforate etc. Este de altfel remarcabil că descoperirile tehnice care se află la originea marilor arte ale civilizației, precum olăritul și metalurgia, nu au servit la început decît la fabricarea de ornamente și podoabe. Cea mai veche combinație chimică de tip industrial realizată de om a fost poate aceea a fosfatului tetracalcic, făcută în mai multe etape, dar nu în scopuri economice: o datorăm pictorilor magdalenieni care, acum circa șaptesprezece mii de ani, au căutat să obțină un pigment de o nuanță particulară. Erau animați de preocupări estetice.

Să nu încercăm să reducem toate tipurile de dezvoltare socială la un model unic și să recunoaștem că societățile omenești și-au conceput în moduri diferite

activitatea productivă. Popoarele care trăiesc în principal din adunarea produselor sălbatice, vînătorii-culegători și agricultorii nu ilustrează etapele unei evoluții ce s-ar impune tuturor. Din mai multe puncte de vedere, agricultura a constituit un progres; ea produce mai multă hrană pe o suprafață și într-un timp date, permite o creștere mai rapidă a populației, o ocupare mai densă a solului și grupări sociale mai extinse. Văzută din alte unghiuri însă, agricultura a reprezentat un regres. Ea a degradat regimul alimentar, limitat de atunci înainte la cîteva produse bogate în calorii, dar sărace în principii nutritive: din cele în jur de o mie de plante despre care se știe că sînt sau au fost resurse alimentare, agricultura nu a reținut decît vreo douăzeci. Și asta nu e tot, căci, restrîngîndu-și gama producțiilor, agricultura se expunea riscului de a face ca o recoltă slabă să se transforme într-un dezastru. De asemenea, agricultura necesită mai multă muncă. S-ar putea chiar ca ea să fi fost, împreună cu domesticirea animalelor, responsabilă de propagarea bolilor infecțioase, așa cum sugerează coincidența în Africa, atît în timp, cît și în spațiu, a răspîndirii agriculturii și a unei forme

de anemie, drepanocitoza, a cărei genă, dacă este moștenită de un singur părinte, oferă o protecție împotriva malariei, care a progresat în ritmul defrișărilor.

Asemenea fenomene nu aparțin trecutului. Al doilea război mondial a stimulat Argentina să extindă cultura porumbului pentru a-l exporta către Europa. Din această cauză, șoarecii-de-cîmp, vectori ai unui virus de febră hemoragică, au proliferat, iar odată cu ei, și cazurile de boală. Alte virusuri favorizate de activitățile agricole sînt active în prezent în Bolivia, Brazilia, China, Japonia. Căci vectorii bolilor infecțioase prosperă în nișe ecologice create de om, cum ar fi grămezile de gunoi, zonele defrișate, apele stătătoare etc.

Pentru marile noastre societăți moderne, să se lipsească de agricultură ar fi un lux pe care nu și-l mai pot permite: au zeci sau sute de milioane de guri de hrănit. Dacă strămoșii noștri s-ar fi dispensat de ea – cum puteau încă să o facă –, evoluția umanității ar fi fost diferită. Comparat cu efectivele noastre demografice, cel al vînătorilor-culegători pare derizoriu. Putem cu toate acestea să afirmăm că creșterea fantastică a populației pe toată suprafața globului a

reprezentat un progres? Formele diverse pe care le-a luat activitatea productivă de-a lungul mileniilor constituie tot atîtea alegeri între diferite posibilități. Fiecare oferă avantaje al căror preț trebuie să-l plătim acceptînd să le suportăm efectele nocive.

Probleme de societate: excizie și procreare asistată[1]

De cîteva zeci de ani, raporturile dintre etnologi și popoarele pe care le studiază s-au modificat profund. Țări nu demult colonizate, astăzi independente, le reproșează etnologilor că le frînează dezvoltarea economică încurajînd supraviețuirea unor vechi obiceiuri și a unor credințe perimate. Unor popoare dornice să se modernizeze, etnologia le apare ca ultimul avatar al colonialismului; ele manifestă față de aceasta neîncredere, dacă nu chiar ostilitate.

În alte părți, minoritățile indigene care continuă să existe în sînul cîtorva mari națiuni moderne – Canada, Statele Unite, Australia, Brazilia – au dobîndit o conștiință acută a personalității lor etnice, a drepturilor lor morale și legale. Aceste mici comunități refuză să mai fie

1. 14 noiembrie 1989.

tratate ca obiecte de studiu de către etnologi, pe care îi văd ca pe niște paraziți, ba chiar ca pe niște exploatatori pe plan intelectual. Odată cu expansiunea civilizației industriale, numărul societăților care au păstrat un mod de viață tradițional și care pot încă să servească drept obiect de activitate etnologilor a scăzut mult. În același timp, imediat după al doilea război mondial, voga științelor sociale și umane sporea numărul cercetătorilor. Încă de acum cincizeci de ani, în Statele Unite se spunea în glumă în mediile profesionale că familia indiană numără minimum trei persoane: soțul, soția și etnologul... Situația s-a înrăutățit întruna de atunci încoace și grupuri indigene, sătule pînă peste cap să tot fie prada etnologilor, se răzvrătesc. Ca să-ți permită să pătrunzi în rezervațiile lor, unele îți cer să completezi, spre satisfacția lor, tot soiul de formulare. Altele interzic pur și simplu cercetarea etnologică: poți să vii pe teritoriul lor în calitate de învățător sau de igienist, cu condiția să te angajezi în scris să nu pui nici o întrebare despre organizarea socială sau despre credințele religioase. Un informator nu va povesti la rigoare un mit decît cu condiția să se încheie un

contract în toată regula care să-i recunoască proprietatea literară.

Dar, printr-o curioasă răsturnare de situație, se întîmplă și ca vechiul raport dintre etnolog și popoarele pe care le studiază, în loc să dispară, să se inverseze. Unele triburi fac apel la etnologi și chiar îi angajează în schimbul unui salariu ca să le acorde asistență în fața tribunalelor, să le ajute să-și apere dreptul ancestral asupra unor pămînturi și să obțină anularea tratatelor care le-au fost impuse în trecut. Așa se întîmplă în Australia, unde aborigenii, împreună cu etnologi aflați în serviciul lor, au încercat de mai multe ori să împiedice guvernul să amplaseze instalații de lansare a rachetelor sau să acorde concesiuni miniere pe teritorii considerate sacre. Procese cu privire la posesia asupra unor regiuni uneori imense s-au pledat și continuă să se pledeze în aceleași condiții în Canada și în Statele Unite. Indienii din Brazilia încep să se organizeze pe plan național; se poate prevedea că inițiative de același gen vor fi luate și acolo. În astfel de cazuri, munca etnologului își schimbă complet natura. Înainte, indigenii lucrau pentru el: acum, el lucrează pentru dînșii. Aventura aureolată de poezie și de lirism

face loc unor cercetări austere în biblioteci, studierii laborioase a arhivelor pentru a alimenta dosarele unei cauze și a-i furniza acesteia mijloace legale. Birocrația și procedura elimină pitoreasca „muncă de teren" sau cel puțin îi schimbă spiritul.

*

* *

Etnologii francezi nu se așteptau să aibă parte de același gen de experiență chiar la ei în țară. Și totuși, exact asta li se întîmplă, datorită importanței pe care a luat-o imigrația, mai ales cea originară din Africa neagră. De un an sau doi, unii avocați recurg la etnologi pentru a-i ajuta să apere imigranți africani care și-au supus exciziei nemijlocit sau prin intermediul unor profesioniste copilul de sex feminin. Organizații feministe, precum și altele consacrate protecției copiilor se constituie parte civilă în procese intentate de ministerul public. Calificată mai întîi drept simplu delict ținînd de tribunalele corecționale, excizia a devenit din 1988 în dreptul francez o infracțiune care ține de jurisdicția curților cu juri, fiind asimilată cu lovituri și răniri voluntare ce au antrenat o mutilare a copilului de care se fac vinovați părinții.

Un caz de genul acesta, judecat în 1988, a făcut oarecare vîlvă deoarece fetița murise – din cîte se pare, nu din cauza exciziei propriu-zise, ci a unei sechele neglijate. La inculparea pentru lovituri și răniri s-a adăugat așadar cea de neacordare de ajutor unei persoane în pericol. La începutul lui octombrie 1989, curtea cu juri din Paris a judecat un alt caz de excizie, care nu antrenase nici o consecință dăunătoare pentru fetiță. Or, pedeapsa pronunțată în ambele cazuri a fost exact aceeași: trei ani de închisoare cu amînarea executării pedepsei... Nimic nu poate să arate mai bine confuzia tribunalelor: oricare ar fi rezultatul, fatal sau anodin, al operației, ele se simt obligate să condamne și să scuze totodată.

Practicată în mod obișnuit de diverse popoare din Africa și din Indonezia (era deja practicată în Egiptul antic), excizia constă în ablațiunea clitorisului, uneori și a buzelor mici ale vulvei. O fată care nu a fost excizată ar fi considerată impură, ba chiar periculoasă, și nu ar reuși să se mărite. Împotriva a ceea ce își închipuie de multe ori europenii, practica nu este impusă de către bărbați; „e secretul femeilor", explicau prin intermediul interpreților acuzații din procesul din 1988.

Femeile vor ca fiicele lor să fie excizate, așa cum au fost și ele.

Începînd urmăriri penale, Parchetul acționează sub presiunea unei opinii publice asupra căreia își arogă monopolul ligi feministe și alte asociații bine intenționate. Cum își justifică ele indignarea?

Primul și cel mai important reproș, se pare: excizia ar face imposibilă plăcerea feminină, pe care societățile noastre o transformă într-un nou articol al declarației drepturilor omului. Al doilea reproș: excizia ar constitui un atentat la integritatea corporală a copilului.

Ne mirăm că acest ultim argument nu a fost invocat niciodată – și nu e invocat nici acum – împotriva circumciziei, care constituie totuși o agresiune de același tip. Unii vor sublinia că circumcizia este o operație benignă, din care nu rezultă inconvenientul major ce i se impută exciziei. Dar oare pe bună dreptate sau nu? Am avut un foarte bun prieten, provenit dintr-o veche familie bretonă și catolică; era convins că circumcizia alterează calitatea plăcerii masculine și nu voia să renunțe la convingerea lui. Cît privește excizia, părerile sînt împărțite. Cunoștințele noastre despre rolul

vicariant al zonelor erogene sînt atît de vagi, încît e preferabil să recunoaștem că nu știm nimic despre asta. La procesul din octombrie 1989 a fost audiată o doamnă africană excizată, doctor în medicină, care a declarat că n-a simțit niciodată că ar fi pierdut ceva din acest punct de vedere. Și a adăugat că trebuise să vină la Paris ca să afle că femeile excizate sînt frigide...

În orice caz, este clar că, chiar și fără consecință asupra plăcerii masculine, circumcizia constituie un atentat la integritatea fizică a corpului copilului, o urmă violentă care îl obligă să se perceapă ca fiind diferit de alți copii, la fel ca excizia. Nu concepem deci ca argumentul invocat în acest din urmă caz să nu fie invocat și în celălalt decît pentru că cultura noastră iudeo-creștină păstrează cu Vechiul Testament o familiaritate care elimină ceea ce ar putea fi șocant în circumcizie. Direct pentru evrei, indirect pentru creștini, circumcizia aparține unui patrimoniu cultural comun. De aceea, și numai de aceea, nu ne tulbură.

Dacă avocații chemați să pledeze în procese de excizie solicită opinia etnologilor, motivul este că ei trebuie să aleagă între două sisteme de apărare. Să pledeze

iresponsabilitatea îi tentează, deoarece sînt personal convinși și cred că îi pot convinge și pe judecători că în societăți calificate drept înapoiate indivizii nu au liber arbitru, că aceștia sînt supuși în totalitate constrîngerilor exercitate de grup și nu pot fi socotiți așadar responsabili pentru faptele lor. Etnologii nu-i urmează pe juriști pe acest teren. Ei știu că modul acesta de a-ți imagina viața societăților numite pe nedrept primitive sau arhaice ține de ideile depășite din gîndirea secolului al XIX-lea. În toate societățile, inclusiv în acestea, există o mare varietate a conduitelor individuale. Membrii lor aderă cu mai multă sau mai puțină fidelitate la normele grupului; nici unul nu este cu totul incapabil să li se sustragă. Grație acestui mijloc de apărare, avocații poate că ar obține indulgență pentru clienții lor, însă discreditîndu-i atît pe ei, cît și cultura lor. Paradoxal, apărătorii ar întări mulțumirea de sine a acuzării, deoarece ar recunoaște alături de ea superioritatea absolută a civilizației în contul căreia au fost începute urmăririle penale și în numele căreia tribunalul își va pronunța sentințele.

Etnologii vor încerca mai curînd să-i facă să înțeleagă pe judecători cum se

justifică pentru cei care aderă la ele niște credințe pe care noi le apreciem drept barbare sau ridicole. Peste tot în lume unde se practică excizia sau circumcizia (și de multe ori aceste tradiții merg mînă în mînă), rațiunile profunde par să fie aceleași: cînd a instaurat distincția dintre sexe, Creatorul nu și-a făcut bine treaba; prea grăbit, neglijent sau deranjat în munca sa, a lăsat la femeie o urmă de masculinitate, iar la bărbat o urmă de feminitate. Ablațiunea clitorisului și cea a prepuțului au drept efect desăvîrșirea lucrării, debarasînd ambele sexe de o impuritate reziduală și făcîndu-l pe fiecare conform cu natura sa. Această metafizică, acest mod de a gîndi nu sînt ale noastre. Putem totuși să recunoaștem coerența lor și să nu ne arătăm insensibili la măreția și frumusețea lor.

În loc să-i expediem pe acuzați într-o zonă a subumanului și, fără voia noastră, să validăm astfel niște prejudecăți rasiste, ne-am strădui să arătăm că niște obiceiuri lipsite de sens într-un anumit complex cultural pot să aibă sens în altul. Pentru că nu există măsură comună după care să putem judeca sistemele de credințe, și cu atît mai puțin să-l putem condamna pe unul sau pe altul, exceptînd cazul în

care pretindem – dar pe ce bază? – că numai unul dintre ele (bineînțeles, al nostru) este purtător de valori universale și trebuie să se impună tuturor.

Nimic nu poate autoriza pedepsirea în numele unei anumite morale a unor oameni care se mărginesc să respecte niște obiceiuri dictate de o morală diferită. Înseamnă oare că trebuie să ne împăcăm cu ele? Concluzia nu este de la sine înțeleasă. Etnologul, moralistul fac o constatare obiectivă: în țara noastră, excizia revoltă conștiința publică. Sistemul nostru de valori, care are tot atîta drept la respect ca oricare altul, ar fi zdruncinat din temelii dacă, pe același teritoriu, ar putea să coexiste liber tradiții resimțite ca incompatibile. Procesele legate de cazuri de excizie au așadar o valoare exemplară. Ideea că se poate condamna este absurdă. Însă o alegere etică, care angajează viitorul culturii țării-gazdă, nu se poate opera decît între două tabere: fie să se proclame că tot ce se poate prevala de tradiție este permis oriunde; fie să fie trimiși înapoi în țara lor de origine cei care – și este dreptul lor să o facă – vor să rămînă fideli propriilor obiceiuri, chiar dacă, indiferent din ce motiv, ele rănesc grav sensibilitatea

celor care le-au dat găzduire. Singura scuză ce poate fi găsită judecăților din 1988 și 1989 este că pentru acuzați o condamnare cu amînare reprezenta probabil o pedeapsă mai blîndă decît expulzarea.

*

* *

Etnologii sînt împinși pe scena publică și în alt domeniu. Unii dintre ei sînt invitați să facă parte din comisiile constituite cu scopul de a oferi guvernelor din diverse țări un aviz asupra noilor metode de procreare asistată. Căci, în fața progreselor științei biologice, opinia publică oscilează. Cuplurilor în care unul dintre membri sau amîndoi sînt sterili li se oferă mai multe mijloace de a avea un copil: inseminare artificială, donare de ovul, împrumutare sau închiriere de uter, fecundare *in vitro* cu spermatozoizi proveniți de la soț sau de la alt bărbat, ovulul provenind de la soție sau de la altă femeie. Trebuie autorizat totul? Sau unele procedee să fie permise, iar altele excluse? Dar atunci, pe baza căror criterii?

Rezultă situații juridice inedite, pentru care dreptul din țările europene nu

are nici un răspuns pregătit. În societățile contemporane, ideea că filiația decurge dintr-o legătură biologică tinde să se impună în fața celei conform căreia filiația este o legătură socială. Dreptul englez chiar ignoră noțiunea de paternitate socială: donatorul de spermă ar putea în mod legal să revendice copilul sau să fie obligat să-i asigure întreținerea. În Franța, codul lui Napoleon decretează că tatăl legal al copilului este soțul mamei; el recuză deci paternitatea biologică exclusiv în favoarea paternității sociale: *Pater id est quem nuptiae demonstrant*, vechi adagiu pe care, în Franța, o lege din 1972 îl infirmă totuși, deoarece autorizează acțiunile în stabilirea paternității. Nu se mai știe care legătură, cea socială sau cea biologică, prevalează asupra celeilalte. Ce răspunsuri vom da atunci problemelor puse de procrearea asistată, în care tatăl legal nu mai este genitorul copilului, iar mama nu a furnizat ea ovulul și poate nici uterul în care se desfășoară gestația?

Copiii născuți din asemenea manipulări vor putea să aibă, după caz, un tată și o mamă, cum e normal, sau o mamă și doi tați, două mame și un tată, două mame și doi tați, trei mame și un tată

sau chiar trei mame și doi tați dacă genitorul nu este același cu soțul și dacă sînt solicitate să colaboreze trei femei: una care donează ovulul, alta care își pune uterul la dispoziție, în timp ce a o treia va fi mama legală a copilului.

Care vor fi drepturile și îndatoririle fiecăruia dintre părinții sociali și biologici de acum înainte disociați? Ce decizie va trebui să ia un tribunal dacă femeia care își pune uterul la dispoziție naște un copil cu malformații, iar cuplul care a făcut apel la serviciile ei îl refuză? Sau, invers, dacă o femeie fecundată în contul unei soții sterile cu sperma soțului se răzgîndește și pretinde să păstreze copilul ca fiind al ei? Trebuie oare considerate legitime toate dorințele: cea a unei femei care cere să fie inseminată cu sperma congelată a soțului ei defunct? Sau cea a două femei homosexuale care vor să aibă un copil provenind din ovulul uneia dintre ele, fecundat artificial de către un donator anonim și implantat în uterul celeilalte?

Donarea de spermă sau de ovul, punerea la dispoziție a uterului pot face obiectul unui contract cu titlu oneros? Trebuie ele să fie anonime sau părinții sociali și eventual copilul însuși pot cunoaște

identitatea părinților biologici? Nici una dintre aceste întrebări nu este gratuită: problemele acestea și altele, chiar mai extravagante, au fost și continuă să fie puse în tribunale. Toate aceste lucruri par atît de noi încît judecătorul, legiuitorul și chiar moralistul lipsit de experiența unor situații comparabile sînt complet dezarmați.

Nu însă și etnologii, singurii pe care problemele de genul acesta nu-i iau pe nepregătite. Bineînțeles, societățile pe care le studiază ei nu cunosc tehnicile moderne de fecundare *in vitro*, de prelevare de ovul sau de embrion, de transferare, de implantare și de congelare. Ele au imaginat însă echivalenți metaforici. Și, întrucît cred în realitatea acestora, implicațiile psihologice și juridice sînt aceleași.

Dna Héritier-Augé, colega mea, a arătat că inseminarea cu donator are un echivalent în Africa la populația samo din Burkina Faso. Măritată foarte de timpuriu, fiecare fată trebuie, înainte de a se duce să trăiască la soțul ei, să aibă pentru o vreme un iubit oficial. Cînd va veni momentul, ea îi va aduce soțului copilul pe care îl va fi făcut cu iubitul ei și care va fi considerat primul născut

din unirea legitimă. În ceea ce-l privește, un bărbat poate să-și ia mai multe soții, dar, dacă acestea îl părăsesc, el rămîne tatăl legal al tuturor copiilor pe care ele îi vor avea ulterior.

Și la alte populații africane un bărbat părăsit de soția sau soțiile lui are un drept de paternitate asupra viitorilor copii ai acestora. Trebuie doar să aibă cu ele, atunci cînd devin mame, primul raport sexual *post partum*; acest raport determină cine va fi tatăl legal al viitorului copil. Un bărbat căsătorit cu o femeie sterilă poate astfel, gratuit sau contra plată, să determine o femeie fecundă să-l aleagă. În acest caz, soțul femeii este donator inseminator, iar femeia își închiriază pîntecul altui bărbat sau unui cuplu fără copil. Problema, arzătoare în Franța, de a afla dacă punerea la dispoziție a uterului trebuie să fie gratuită sau poate să implice o remunerație nu se pune în Africa.

Populația nuer din Sudan asimilează femeia sterilă cu un bărbat; în consecință, ea poate să se căsătorească cu o femeie. La populația yoruba din Nigeria, femeile bogate își cumpără soții, pe care le pun să trăiască cu un bărbat. Cînd apar copii, femeia care este „soțul" legal

îi revendică sau îi cedează genitorului lor contra plată. În primul caz, un cuplu format din două femei, pe care îl putem numi așadar în sens literal homosexual, recurge la procrearea asistată pentru a avea copii cărora una dintre femei le va fi tatăl legal, iar cealaltă mama biologică.

Instituția leviratului, în vigoare la vechii evrei și răspîndită și astăzi în lume, permite – uneori chiar impune – ca mezinul să procreeze în numele fratelui său mort. Avem aici un echivalent al inseminării *post mortem*; lucrul este și mai clar în cazul așa-numitei căsătorii-„fantomă" a populației nuer din Sudan: dacă un bărbat murea celibatar sau fără urmași, o rudă apropiată de sex masculin putea să ia din șeptelul defunctului cît era nevoie pentru a cumpăra o soție. El procrea atunci în numele defunctului un fiu (pe care îl considera nepotul său). Se întîmpla uneori ca acest fiu să îndeplinească la rîndul lui aceeași funcție față de tatăl său biologic – pentru el, legal vorbind, un unchi. Copiii pe care îi procrea erau atunci din punct de vedere legal verii săi.

În toate aceste exemple, statutul social al copilului se determină în funcție de tatăl legal, chiar dacă acesta este o femeie.

Copilul cunoaște totuși identitatea genitorului său; cei doi sînt uniți prin legături de afecțiune. Invers decît ne temem noi, transparența nu suscită la copil un conflict rezultînd din faptul că părintele său biologic și cel social sînt indivizi diferiți.

În Tibet există societăți unde mai mulți frați au în comun o singură soție. Toți copiii sînt atribuiți fratelui mai mare, căruia îi spun tată. Celorlalți soți le spun unchi. Legăturile biologice reale nu sînt ignorate, dar li se acordă o importanță redusă. O situație simetrică prevala în Amazonia la populația tupi-kawahib, pe care am cunoscut-o acum cincizeci de ani: un bărbat putea să ia în căsătorie mai multe surori sau o mamă și pe fiica ei născută dintr-o relație anterioară; aceste femei își creșteau copiii împreună, fără să se sinchisească prea mult, după cîte se părea, dacă cutare sau cutare copil de care se ocupa una dintre ele era chiar al ei sau al altei neveste a soțului ei.

Conflictul dintre înrudirea biologică și înrudirea socială, care îi pune în încurcătură la noi pe juriști și pe moraliști, nu există deci în societățile cunoscute de etnologi. Ele acordă primatul socialului fără ca în ideologia grupului sau în

conștiința membrilor săi cele două aspecte să intre în conflict. Nu vom trage de aici concluzia că societatea noastră trebuie să-și modeleze conduita după niște exemple exotice, însă acestea pot cel puțin să ne obișnuiască cu ideea că problemele puse de procrearea asistată admit un mare număr de soluții diferite, dintre care nici una nu trebuie considerată naturală și de la sine înțeleasă.

De altfel, nu e nevoie să căutăm atît de departe ca să ne convingem de asta. În cazurile de procreare asistată, una dintre preocupările noastre majore pare să fie aceea de a disocia fecundarea de sexualitate, ba, s-ar putea spune, chiar de senzualitate. Pentru a fi acceptabile, lucrurile trebuie să se petreacă în ambianța glacială a laboratorului, sub protecția anonimatului și prin intermediul medicului, astfel încît să se excludă orice contact personal, orice comuniune erotică sau emoțională între participanți. Or, înainte de inventarea tehnicilor moderne, donarea de spermă nu le era necunoscută societăților noastre, însă acest gen de serviciu era făcut fără multă ceremonie și, dacă se poate spune așa, „în familie". Balzac a început în 1843 – epocă în care prejudecățile sociale și morale erau mult

mai puternice decît în ziua de azi – un roman pe care nu l-a mai terminat și pe care l-a intitulat în mod semnificativ *Mic-burghezii*. Acest roman, inspirat fără doar și poate din fapte reale, povestește înțelegerea pe care au făcut-o două cupluri prietene, unul fecund, iar celălalt steril: femeia fecundă și-a asumat responsabilitatea să facă un copil cu soțul femeii sterile. Fiica născută din această relație a fost îngrijită cu aceeași dragoste de ambele familii, care locuiau în același imobil; toată lumea din jurul lor cunoștea situația.

Etnologul îi îndeamnă deci la prudență pe juristul și moralistul nerăbdători să dicteze reguli. El subliniază că practicile și revendicările care șochează cel mai mult opinia publică – procrearea asistată permisă virginelor, celibatarelor, văduvelor sau cuplurilor homosexuale – își au chiar și ele echivalentul în alte societăți, care nu au de suferit de pe urma lor.

Atitudinea înțeleaptă este probabil aceea de a acorda încredere logicii interne a instituțiilor fiecărei societăți și a sistemului său de valori pentru a crea structurile familiale care se vor dovedi viabile și a le elimina pe cele ce vor da naștere la contradicții. Numai uzul poate

demonstra ce va accepta sau va respinge, cu timpul, conștiința colectivă.

*

* *

Etnologii aud adesea spunîndu-se că disciplina lor este condamnată de dispariția rapidă a culturilor tradiționale care formau cîmpul său de studiu. Într-o lume uniformizată în care toate popoarele aspiră la același model cultural, ce loc mai rămîne pentru diferențe? Cele două exemple pe care le-am dat, cel al exciziei și cel al procreării asistate, arată că problemele pe care le pune etnologului lumea de azi nu dispar, ci se deplasează. Excizia nu tulbura conștiința occidentală cînd era practicată departe, în țări exotice cu care nu prea se întrețineau relații. Chiar și în secolul al XVIII-lea, autori precum Buffon vorbesc cu indiferență despre ea. Dacă în prezent simțim că problema ne privește, motivul este că mobilitatea populațiilor, și în mod deosebit importanța pe care a dobîndit-o imigrația venită din Africa, ne livrează, dacă îmi este îngăduit să spun așa, excizia la domiciliu. Cutume incompatibile, care puteau coexista pașnic la distanță, intră în conflict cînd sînt apropiate brusc.

Iar dacă procrearea asistată ne cauzează și ea probleme de conștiință, motivul este invers, deși simetric cu celălalt: în sînul societății noastre, distanța dintre morala sa tradițională și progresele științei se mărește. Nici în acest caz nu știm dacă sau cum este posibil să conciliem niște situații care ne apar ca fiind contradictorii. Faptul că, în ambele cazuri, ne îndreptăm către etnologi, îi chemăm ca să-i consultăm, îi presăm să-și spună părerea (de altfel, n-o vom urma) arată clar că ei au în continuare o funcție de îndeplinit. Nașterea unei civilizații mondiale sporește violența ciocnirii dintre diferențe externe și nu împiedică izbucnirea unor diferențe interne în fiecare societate. Cum se spune, etnologii au de muncă din plin.

Prezentare a unei cărți de către autorul ei[1]

Scrisă și publicată la bătrînețe, *Histoire de Lynx*[2], care va fi probabil ultima mea carte (în orice caz, ultima pe care am de gînd să o consacru mitologiei amerindiene), apare, la sfîrșitul anului 1991, în ajunul celei de-a 500-a aniversări a descoperirii Lumii Noi. Era deci firesc ca această carte să ia aspectul unui omagiu adus amerindienilor: de cînd i-am întîlnit pentru prima oară în 1935, moravurile lor, instituțiile lor sociale, credințele lor religioase, gîndirea lor filozofică, artele lor mi-au alimentat reflecția.

Totuși, această turnură nu a fost deloc premeditată. S-a impus în timp ce scriam cartea, căci la început îmi propuneam doar să rezolv o problemă specială; atît de specială încît, după ce mă lovisem de

1. 10 septembrie 1991.
2. Paris, Plon, 1991.

ea de mai multe ori, o eliminasem din precedentele mele lucrări, promițîndu-mi totodată să mă întorc la ea cîndva dacă îmi dă Dumnezeu zile.

În nord-vestul Americii de Nord, o serie de mituri pun în paralel și opun în același timp originea ceții și pe cea a vîntului. Le pun în paralel deoarece aceste mituri aparțin unuia și aceluiași ansamblu și le opun în sensul că, dacă în cazul ceții este vorba într-adevăr de o origine, în schimb vîntul exista deja atunci cînd începe povestirea mitică: el se prezenta sub înfățișarea unui om cu capul foarte mare și un trup atît de subțire și de ușor, încît plutea legănîndu-se dintr-o parte în alta fără să atingă pămîntul; ori cu un trup rotunjit, gol pe dinăuntru și fără oase, care sărea ca o minge. Această ființă malefică îi persecuta pe oameni. Un tînăr indian a reușit să o prindă și n-a eliberat-o decît contra promisiunii că de atunci înainte va sufla cu moderație. Or, ceața, care se interpune între cer și pămînt, este ceea ce putem numi un mediator spațial, în timp ce vîntul, care se angajează să devină periodic și să se supună ritmului anotimpurilor, este un mediator temporal.

Miturile referitoare la aceste două fenomene meteorologice țin toate de un vast sistem în care revin aceleași incidente și aceiași actori. Aceste mituri sînt cuprinse unele într-altele asemenea unor păpuși rusești. Cele despre prinderea vîntului, care au intriga cea mai bogată, se găsesc la periferie; cele despre originea ceții, adesea abia schițate, ocupă partea centrală. Așadar, cu ele se cuvenea să începem.

La prima vedere, ele îmbracă aspectul unor mici povești lipsite de orice implicație cosmologică. Pe vremea cînd oamenii și animalele încă nu formau categorii distincte, un bătrîn bolnav și respingător pe nume Linx a lăsat-o însărcinată – cu sau fără voia lui – pe fiica unei căpetenii lăsînd să curgă pe fată un firicel de salivă sau de urină, uneori și prin alte procedee. Copilul a venit pe lume. Se organiză o probă pentru a se afla care dintre toți bărbații satului era tatăl său. Copilașul îl indică pe Linx. Sătenii indignați aproape că-l omorîră în bătaie pe acesta din urmă și îl abandonară împreună cu soția și cu fiul lui. Linx se preschimbă într-un tînăr chipeș și puternic, pe deasupra și mare vînător, care asigură micii sale familii un trai îmbelșugat. În

schimb, asupra noului sat unde se așezaseră prigonitorii lui trimise o ceată groasă care făcu vînătoarea cu neputință și aduse foametea. Sătenii își cerură iertare și rugămintea le fu îndeplinită. Linx deveni căpetenia satului.

Această poveste, care nu prea are decît o importanță moralizatoare, se regăsește sub aceeași formă sau sub forme foarte asemănătoare de la un capăt la altul al celor două Americi. În anii de imediat după descoperire, a fost auzită de călători sau de misionari în Mexic, Brazilia, Perú... În ciuda aparentei sale insignifiante, ea manifestă o uimitoare stabilitate, nu numai în spațiu – din Canada pînă la țărmurile Atlanticului de Sud și pînă la Anzi –, ci și în timp, de vreme ce relatările culese cu mai bine de patru secole în urmă nu diferă prea mult de cele pe care le putem asculta astăzi.

Or, în versiunile canadiene ale acestui mit – schiță a celor despre originea cetii, născută din pielea veche și bolnavă pe care o leapădă eroul –, Linx îl are ca principal adversar pe Coiot, care, după cum vom constata mai tîrziu, joacă un rol important în seria mitică alternă: cea despre prinderea vîntului. Linxul este o felină, în timp ce Coiotul face parte din

familia canidelor. Opoziția astfel marcată între cele două familii nu are nimic care să ne poată surprinde: nu spunem oare despre două persoane incompatibile ca temperament că sînt ca pisica și cîinele? La începutul secolului al XIX-lea, un poet cu totul minor, Marc-Antoine Désaugiers, a compus o șansonetă în care fiecare cuplet opunea „ca pe cîine și pisică" nu numai pe Voltaire și Rousseau, Grétry și Rossini, clasicul și romanticul, ci și datoria și plăcerea, morala și dorința, justiția și echitatea... Probabil că această importanță filozofică acordată opoziției nu era pentru el, așa cum rămîne și pentru noi, decît o simplă glumă. În miturile lor, amerindienii îi conferă însă sens deplin și desprind toate consecințele ei.

Cu toate acestea, după ei, opoziția nu exista la origine. Pe vremuri, povestesc amerindienii, Linxul și Coiotul erau prieteni apropiați și aveau aceeași morfologie. S-au certat însă și, ca să se răzbune, Linx i-a lungit botul, labele și coada lui Coiot; la rîndul lui, Coiot i-a turtit botul și i-a scurtat coada lui Linx. De atunci, se opun ca fizic: extravertit pentru unul și introvertit pentru celălalt.

În concluzie, atît la nivel fizic, cît și moral, Linxul și Coiotul, felina și canidul,

au fost, poate, și ar fi putut să rămînă ca niște gemeni. Dar, sugerează miturile, lucrul acesta ar fi fost împotriva ordinii lumii, care cerea ca două ființe, asemănătoare la început, să devină diferite. Înțelegem de aici importanța pe care miturile o dau acestor povestioare. Sub o formă figurată, ele introduc noțiunea unei imposibile gemelități, care ocupă un loc central în reflecția filozofică a amerindienilor.

Aceștia concep, într-adevăr, geneza ființelor și a lucrurilor după modelul unei serii de bipartiții. La început, demiurgul se separă de creaturile sale. Acestea se subdivid în indieni și non-indieni, apoi indienii înșiși se subdivid în concetățeni și dușmani. Între concetățeni apare o nouă distincție: cei buni și cei răi; iar cei buni se împart la rîndul lor în puternici și slabi. La mai multe niveluri ale acestei scări dihotomice intervin frați, gemeni sau aproape gemeni (caz în care sînt procreați de tați diferiți), inegal înzestrați și care sînt agenții cutărei sau cutărei diviziuni; unul e pașnic, celălalt bătăios; unul înțelept, celălalt nerod; unul dibaci, celălalt neîndemînatic etc. Căci trebuie ca între părțile ce rezultă la fiecare etapă să nu apară niciodată o egalitate veritabilă:

într-un fel sau altul, una dintre ele este întotdeauna superioară celeilalte.

Ceea ce proclamă miturile în mod implicit este că polii în raport cu care se ordonează fenomenele naturale și viața în societate – cer și pămînt, sus și jos, foc și apă, ceață și vînt, aproape și departe, indieni și non-indieni, concetățeni și străini etc. – nu vor putea fi niciodată gemeni, deși elementele fiecărei perechi se implică reciproc. Mintea face eforturi să-i cupleze fără să reușească să stabilească între ei o paritate. Identitatea dă naștere întotdeauna alterității. De acest dezechilibru dinamic depinde bunul mers al universului, care, în lipsa lui, ar risca în orice moment să cadă într-o stare de inerție.

Așa se explică faptul că gemelitatea, care ocupă un loc atît de important în mitologia amerindienilor, nu apare niciodată în stare pură în această mitologie. Contrariul ar fi surprinzător, căci, cel puțin în America tropicală, dar foarte adesea și în alte părți, indienii se temeau de nașterea de gemeni și îl ucideau pe unul dintre aceștia sau chiar pe amîndoi. Dacă în mituri gemenii divini sau eroici pot juca un rol pozitiv, motivul este că gemelitatea lor rămîne incompletă și ține de circumstanțele particulare ale

conceperii sau nașterii lor. Este și cazul lui Castor și Polux. Însă Dioscurii se străduiesc și reușesc să devină asemănători, pe cînd gemenii americani nu depășesc niciodată distanța inițială dintre ei. Ba chiar își dau silința să o amplifice, ca și cum o necesitate metafizică ar constrînge toate elementele împerecheate la origine să se îndepărteze. De aici decurg o serie de consecințe: pe plan cosmologic, imposibilitatea de a concilia niște extreme care, în pofida unui vis nostalgic, nu vor putea fi niciodată gemene, iar pe planurile sociologic și economic, o permanentă oscilare, în exterior între război și comerț, iar în interior între reciprocitate și ierarhie.

Dintre aceste bipartiții în serie, cea dintre albi și indieni reține în special atenția. Dacă vom consulta primul mit brazilian care a fost cunoscut în Europa – marele mit despre origini al indienilor tupinamba, cules de călugărul cordelier francez André Thevet pe la 1550-1555 și publicat în 1575 în *Cosmografia universală* a acestuia –, vom vedea că în vremurile de început ale lumii demiurgul trăia printre creaturile sale și le copleșea cu binefaceri. Însă creaturile s-au arătat nerecunoscătoare și demiurgul le-a

nimicit. A salvat totuși un bărbat și a creat o femeie, astfel încît cuplul să se reproducă. Așa s-au născut o nouă rasă și mai ales al doilea demiurg, maestru al tuturor artelor, ai cărui adevărați copii sînt albii, deoarece cultura lor o depășește pe cea a indienilor.

Astfel, distincția dintre albi și indieni a apărut în vremurile de început ale creației. Cum a remarcat deja Alfred Métraux, mituri de același gen s-au ivit în multe triburi indiene, la prea scurt timp după cucerire pentru ca aceste asemănări să poată fi explicate prin împrumuturi. Dacă structura profundă a miturilor amerindiene este într-adevăr cea pe care am încercat să o identific, dificultatea dispare.

Aceste mituri, am spus, fac să apară între ființe și lucruri distanțe succesive. În mod ideal gemene în fiecare etapă, părțile se dovedesc mereu a fi inegale. Or, nici un dezechilibru nu putea să pară mai puternic pentru indieni decît cel dintre ei și albi. Indienii dispuneau însă de un model dihotomic oarecum prefabricat, care le permitea să transpună în bloc această opoziție și consecințele sale într-un sistem unde ea avea, dacă se poate spune așa, un loc rezervat;

astfel încît, de îndată ce era introdusă, opoziția începea să funcționeze. Cu titlu de presupoziție metafizică, indienii țineau cont în sistemul lor de existența celorlalți oameni.

Mărturiile istorice o confirmă. De la un capăt la celălalt al Lumii Noi, indienii s-au arătat extraordinar de binevoitori cînd a fost vorba să-i primească pe albi, să le facă și lor un loc, să le furnizeze tot ce doreau și chiar mai mult de atît. Aceasta a fost experiența, foarte prost răsplătită, pe care, după Columb în Bahamas și în Antile, au avut-o Cortés în Mexic, Pizarro în Perú, Cabral și Villegaignon în Brazilia sau Jacques Cartier în Canada. Motivul este însă acela că, cu mult înainte de sosirea albilor, în gîndirea amerindienilor, propria lor existență o implica pe cea a non-indienilor. Atît în Mexic, cît și în lumea andină, tradițiile culese la scurt timp după cucerire atestă chiar că ei le așteptau venirea. Această preștiință enigmatică își găsește astfel explicația.

Pe coasta Pacificului, în nord-vestul Statelor Unite și în Canada, întîlnirile cu albii s-au produs mai tîrziu. Abia în secolul al XVIII-lea au avut indienii raporturi cu navigatorii spanioli, englezi, francezi

și ruși. În secolul al XIX-lea, din momentul în care a început comerțul cu blănuri, contactele s-au înmulțit în special cu franco-canadienii – „călătorii", cum se spunea pe atunci. Dispoziția mentală proprie amerindienilor pe care am pus-o în lumină și-a găsit locul de aplicare într-un domeniu mai îngust, dar de mare interes pentru studiul miturilor. Tradițiile indiene s-au deschis larg în fața celor ale nou-veniților, iar miturile din regiune sînt atît de adînc impregnate de poveștile populare franceze, încît devine dificil să separi elementele autohtone de împrumuturi.

Această atitudine mentală a indienilor, așa cum se manifestă ea pe planul reflecției filozofice și al creației narative, contrastează frapant cu cea a europenilor vizavi de popoarele din Lumea Nouă. În primele decenii de după cucerire, aceasta din urmă s-a caracterizat printr-o indiferență față de oameni și lucruri, o orbire voită în fața prea multor noutăți, care nici nu erau recunoscute ca atare. Oamenilor din secolul al XVI-lea descoperirea Americii mai degrabă le atesta decît le dezvăluia diversitatea obiceiurilor. Această descoperire se oferea printre multe altele: cele ale obiceiurilor egiptenilor, grecilor

și romanilor, pe care marii autori ai Antichității le făceau deja cunoscute. Spectacolul popoarelor recent descoperite aducea doar o confirmare a acestor mărturii. Toate acestea erau lucruri dacă nu deja văzute, cel puțin deja știute. Închiderea aceasta în sine, comportamentul acesta temător, cecitatea aceasta voită au fost răspunsul unei omeniri care se credea plină și deplină la revelarea bruscă a faptului că ea nu reprezenta decît jumătate din neamul omenesc.

Fără îndoială, la Montaigne, venit puțin mai tîrziu, cunoștințele despre tradițiile amerindiene, extrase din povestirile de călătorie, fundamentează în parte critica la adresa instituțiilor și a moravurilor noastre. Însă scepticismul radical al lui Montaigne ajunge totuși la concluzia că, deși toate instituțiile sînt echivalente și, ca atare, sînt toate la fel de criticabile și la fel de respectabile, înțelepciunea ne sfătuiește să ne mulțumim cu cele ale societății în care trăim. În practică, dacă nu și în teorie, această linie de conduită nu se opune așadar celei a misionarilor din aceeași epocă și din secolele următoare, care vedeau în credința catolică singurul zid de apărare împotriva tulburării pe care o resimțeau

în fața unor tradiții și credințe ireconciliabile cu ale lor.

Histoire de Lynx este a șaptea carte (la care se adaugă numeroase articole) pe care am consacrat-o mitologiei americane. După cele patru volume ale *Mitologicelor*, ea formează împreună cu *La Voie des masques* și *La Potière jalouse* o trilogie. În toate aceste cărți, am încercat să dau locul ce i se cuvine unei imense literaturi orale prea ignorate din cauză că a rămas îngropată în culegeri savante și la care e adesea greu de ajuns. Prin măreția sa, prin interesul pe care îl prezintă și prin frumusețile sale, ea nu este totuși cu nimic mai prejos decît tradițiile lăsate moștenire de Antichitatea clasică, lumea celtică, civilizațiile orientale și extrem-orientale. Și ea aparține patrimoniului cultural al umanității. Iar dacă am putut să descopăr în „materia din America" (la fel cum se spune „materia din Bretania" în legătură cu ciclul Graal-ului) un teren privilegiat pentru a pune într-o nouă lumină operațiile gîndirii mitice, n-am făcut decît să aduc astfel un omagiu în plus geniului amerindienilor.

Reflecțiile asupra întîlnirii dintre două lumi cu care se încheie *Histoire de Lynx* permit poate să se meargă mai departe

și să se ajungă pînă la sursele filozofice și etice ale dualismului amerindian. Georges Dumézil a arătat că în practicile religioase și miturile indo-europenilor acționa o ideologie tripartită. Mi se pare că și în credințele și instituțiile amerindienilor acționează o ideologie, de astă dată bipartită. Acest dualism nu are însă nimic static. Oricum s-ar manifesta, termenii săi sînt întotdeauna într-un echilibru instabil. El își datorează astfel dinamismul unei *deschideri către celălalt* care s-a manifestat în primirea pe care indienii le-au făcut-o albilor, deși aceștia din urmă erau animați de sentimente cu totul contrare.

Să recunoaștem acest lucru atunci cînd ne pregătim să sărbătorim al cincilea centenar a ceea ce, mai curînd decît descoperirea, aș numi invadarea Lumii Noi, distrugerea brutală a popoarelor și a valorilor ei înseamnă să îndeplinim un act de căință și de pietate.

Bijuteriile etnologului[1]

Pe frontispiciul lucrării sale *On Growth and Form*, pe care o consider unul dintre monumentele intelectuale ale epocii noastre[2], D'Arcy Wentworth Thompson a pus o macrofotografie făcută cu un timp de expunere de 1/50.000 secunde, reprezentînd căderea unei picături de lapte în același lichid. Laptele care țîșnește înapoi formează o împroșcătură de o frumusețe deosebită. Centrat pe punctul de impact, un mic guler perfect circular se evazează, apoi se destramă în zimți delicați, fiecare cu o minusculă perlă de lapte la capăt.

Autorul era biolog. Prin această imagine voia să demonstreze că o formă complicată din lumea fizică, cu o apariție atît de fugitivă încît numai cronofotografia poate să o surprindă și să o fixeze,

---

1. 21 mai 1991.
2. D'Arcy Wentworth Thompson, *On Growth and Form*, Cambridge University Press, 1917; ediția a II-a, reprint, 1952.

este întru totul asemănătoare cu cea pe care o iau lent în cursul creșterii lor niște organisme marine precum celenteratele: de pildă, unele hidrozoare și meduzele. Cartea abundă în exemple de acest tip. Din confruntarea lor rezultă că lumea fizică și lumea biologică se supun acelorași legi morfologice. Aceste legi exprimă relații invariante care pot fi formulate în limbaj matematic.

Istoricului și etnologului, frontispiciul cărții lui Thompson le inspiră apropieri de alt ordin, dar care i-ar incita doar să lărgească teza biologului scoțian pentru a include în ea și producțiile minții umane. Forma pe care o ia laptele împroșcat o prefigurează foarte exact pe cea a unui obiect fabricat a cărui concepție ar părea să țină de arbitrarul cel mai complet, mă refer la o coroană, mai precis o coroană de conte: conform artei heraldice, un cerc de metal evazat, decupat în partea de sus în vîrfuri, fiecare cu o perlă la capăt (la drept vorbind, șaisprezece, în loc de douăzeci și patru cîte avea împroșcătura, însă numărul depinde probabil de viscozitatea lichidului). În ierarhia nobiliară franceză, titlul de conte venea după cele de duce și de marchiz. Toate trei comportau coroane numite

deschise, prin opoziție cu coroana regală (sau imperială) închisă, adică prelungită prin semicercuri care se unesc sus. În Franța, se pare că acest tip de coroană a fost adoptat în mod definitiv de Francisc I, ca să nu rămînă cu nimic mai prejos decît Henric al VIII-lea al Angliei și Carol Quintul, care adoptaseră deja coroana închisă.

Lumea fizică oferă imaginea celei mai simple dintre coroanele deschise (cea de marchiz și cea de duce erau puțin mai complicate), dar nu este greu să regăsim în ea nici imaginea coroanei închise, cel puțin de cînd fotografia instantanee ne-a permis să distingem fazele unei explozii atomice: norul se înalță mai întîi, apoi se lărgește și se închide (printr-o analogie la fel de semnificativă, preluată de astă dată din lumea biologică, se evocă adesea imaginea unei ciuperci).

Constatăm astfel că respectivele coroane regale sau nobiliare, obiecte bizare ce ar putea fi luate drept capricii ale artei cărora nu le-ar corespunde nimic în natură, devansează cunoașterea acestor realități încă neobservate care sînt stările cele mai fugitive ale materiei. Mai mult: ierarhia simbolurilor heraldice o reflectă direct pe cea care se poate stabili între aceste

stări ale lumii fizice; sub aspectul instabilității, starea gazoasă se situează deasupra stării lichide... Totuși, abia la sfîrșitul secolului al XIX-lea, odată cu apariția cronofotografiei, s-a descoperit că lichidul împroșcat în urma căderii unei picături prefigurează o coroană de conte, iar o explozie gazoasă – o coroană regală sau imperială; și asta cu toate că oamenii care au conceput aceste coroane și le-au inventat forma n-au putut, deoarece le lipseau mijloacele de observație apropriate, să aibă o reprezentare a fenomenelor fizice pe care, fără să știe, le imitau.

De unde o primă concluzie: orfevrăria, fabricarea bijuteriilor, meșteșugul montării pietrelor prețioase sînt probabil arte în care oamenii cred că își dau frîu liber imaginației. Însă chiar și fanteziile cele mai extravagante sînt produsele minții omenești, care face parte din lume și care, înainte de a o cunoaște pe aceasta în exterior, contemplă în sine însăși unele dintre realitățile lumii crezînd că face un act de pură creație.

Și asta nu e tot. Fiindcă aceste coroane, care figurează stări instabile ale materiei într-o epocă în care durata lor foarte scurtă nu permitea încă perceperea lor, sînt acoperite de pietre prețioase. Într-o

expoziție prezentată actualmente la Paris, care reunește ce s-a păstrat din tezaurele regale[1], poate fi văzută coroana de la ungerea lui Ludovic al XV-lea. În starea ei inițială, aceasta era împodobită cu două sute optzeci și două de diamante, șaizeci și patru de pietre scumpe colorate – șaisprezece rubine, șaisprezece safire, șaisprezece smaralde, șaisprezece topaze – și două sute treizeci de perle (toate înlocuite cu cópii încă din secolul al XVIII-lea). Pe figurarea, încă inconștientă pe vremea aceea, a uneia dintre stările cele mai instabile ale materiei – pentru că este vorba despre o coroană închisă – au fost așadar plasate (și erau plasate în general pe coroanele regale sau nobiliare) niște geme care, la fel ca metalele – fier, argint aur – din care erau făcute aceste coroane, constituie corpurile cele mai stabile din lumea fizică, pînă acolo încît pot fi numite nepieritoare.

Oare arta montării pietrelor prețioase n-a avut dintotdeauna, și nu numai în cazul coroanelor, drept principal obiect asocierea și combinarea acestor stări extreme pe care le poate lua materia?

---

1. *Le Trésor de Saint-Denis*, muzeul Luvru, pînă la 17 iunie 1991.

Bijuteriile care ne uimesc și ne farmecă sînt cele care reușesc cel mai bine să îmbine soliditatea cu fragilitatea, ca acele rămurele cu frunze ușoare și tremurătoare din aur cu care se împodobeau femeile din Ur în mileniul al treilea înaintea erei noastre. S-ar spune că orfevrul, giuvaergiul au avut, întotdeauna și pretutindeni, drept ideal să încastreze pietre dure, geometrice, inalterabile într-o montură de metal prețios ce evocă prin finețea lucrăturii grația, capriciul și precaritatea formelor vii.

*
* *

Să extindem problema. Oamenii din trecut nu-și puteau reprezenta forma pe care, timp de o fracțiune de secundă, o iau lichidul împroșcat în urma căderii unei picături sau o explozie gazoasă. Însă o imagine a instabilității le era oferită în mod nemijlocit de durata limitată a existenței individuale ca rezultat al riscurilor la care este expusă ori pur și simplu ca urmare a legii naturale. Nașterea fiecărei ființe printre o multitudine de alte ființe, scurta lor trecere prin lume nu sînt oare ca niște infime împroșcături sau explozii la suprafața marelui curent

al vieții? Împodobindu-se cu substanțe dure și totodată durabile, asupra cărora vîrsta nu-și lasă amprenta, oamenii transpuneau pe propriul corp și încercau să depășească opoziția dintre stabil și instabil. Formulată în termeni anatomici, această opoziție devine cea dintre tare și moale, despre care anchetele etnografice atestă că se afla în prim-planul reprezentărilor asupra corpului pe care și le făceau popoarele fără scriere.

Indienii bororo din centrul Braziliei, pe care i-am cunoscut acum mai bine de o jumătate de secol, găsesc în această opoziție principiul filozofiei lor naturale. Pentru ei, viața conotează activitatea și duritatea, iar moartea înmuierea și inerția. În orice cadavru, de om sau de animal, ei disting două categorii: de o parte, carnea moale și putrescibilă, iar de cealaltă, părțile nealterabile, precum colții, ghearele și ciocul la animale, oasele, salbele și podoabele din pene la oameni. Un mit povestește că eroul civilizator „a deschis aceste lucruri demne de dispreț, părțile moi ale trupului". El a străpuns urechile, nările, buzele, pentru ca aceste părți să fie simbolic înlocuite de lucruri tari, printre care se numără unghiile, ghearele, dinții, colții, scoicile, cochiliile

și fibrele vegetale, care constituie materia din care sînt făcute podoabele și cărora le înțelegem astfel semnificația: podoabele transformă moalele în tare; ele se substituie părților blamate ale corpului, care prefigurează moartea. Ca să vorbim pe șleau, ele sînt dătătoare de viață.

La început nu are așadar importanță dacă aceste materiale sînt rare sau comune: esențialul e să fie rigide și dure. De cîte ori n-am văzut un indian care pierduse o tijă de pus în nas, un cercel sau o podoabă de prins în buză, prețioase datorită materialului sau lucrăturii, și care se îngrijea nu atît să le găsească, cît să le înlocuiască repede cu vreo bucățică de lemn... Căci aceste obiecte stau de pază în fața orificiilor corporale care, în părțile moi, sînt locurile cele mai vulnerabile, expuse pătrunderii unor ființe sau influențe malefice. Nu degeaba cuvîntul aramaic care, în Biblie, desemnează cerceii are sensul general de „lucru sfînt". Și alte părți ale corpului, precum picioarele sau mîinile, necesită protecție, deoarece sînt cele mai expuse.

În Canada, indienii de pe coasta Pacificului ziceau despre o femeie care nu avea urechile străpunse că era „fără

urechi"; iar dacă nu avea podoabă prinsă în buză, că era „fără gură". Aceeași idee o găsim exprimată și de unii indieni din Brazilia, dar într-un mod mai pozitiv: în opinia lor, discul de lemn pe care și-l inserează în buza inferioară, străpunsă cum se cuvine, conferă autoritate vorbirii lor, în timp ce discurile pe care le poartă prinse în lobii urechilor îi fac capabili să înțeleagă și să asimileze vorbirea semenilor.

Asemenea concepții fac inutilă distincția dintre bijuterie și amuletă. Cele mai vechi podoabe cunoscute în Europa provin din situri preistorice care datează de treizeci sau patruzeci de mii de ani: dinți de animale găuriți sau în care s-a săpat un șănțuleț pentru a fi legați și atîrnați; mai tîrziu, inele sau rondele de os gravat, fragmente de os sculptate în formă de cap de cal, de bizon ori de cerb; toate aceste obiecte măsoară între trei și șase centimetri, fiind prea mici ca să presupunem că ar fi avut o funcție utilitară.

Mai aproape de noi, cine își mai amintește că acum cîteva secole diamantul încă era prețuit mai cu seamă pentru că, se credea, te apăra de otrăviri; rubinul, pentru că îndepărta miasmele primejdioase;

safirul, pentru virtuțile lui sedative; turcoazul, pentru că te avertiza de pericol; și ametistul – așa cum o atestă sensul denumirii sale grecești, *amethystos* – pentru că risipea beția?

Atît în Lumea Veche, cît și în Lumea Nouă, aurul este în mod evident elementul în care oamenii, de cum l-au descoperit, au văzut dătătorul de viață prin excelență. Strălucește ca soarele, iar proprietățile lui fizice și chimice îl fac inalterabil. În privința virtuților aurului domnește unanimitatea. Îi pomeneam mai adineauri pe indienii bororo, locuitori ai unei regiuni unde aurul se găsea din belșug, uneori aproape la suprafața pămîntului. Ei îl numeau cu un cuvînt ce s-ar traduce aproximativ prin „strălucire întărită a soarelui", în strînsă corespondență cu credințele vechilor egipteni, care considerau aurul carnea strălucitoare și inalterabilă a soarelui. La rîndul lor, poeții Indiei clasice cîntau aurul, echivalent pe pămînt al soarelui de pe cer: „Aurul este nemuritor, la fel e și soarele; aurul e rotund, fiincă soarele e rotund. De bună seamă, această placă de aur este soarele". Douăzeci și cinci sau treizeci de veacuri mai tîrziu, Karl Marx, care avea și momente cînd era

poet, va relua comparația, subliniind calitățile estetice (și nu doar economice) ale metalelor prețioase: „Într-o anumită măsură, ele sînt lumină solidificată ce a fost extrasă din lumea subpămînteană; argintul, într-adevăr, reflectă toate razele luminoase în amestecul lor inițial, iar aurul, culoarea cea mai puternică, roșul”[1]. Această transmutație a luminii, element impalpabil, într-un metal solid ne readuce la opoziția dialectică dintre stabil și instabil de la care am plecat.

În această privință, cuprul a jucat deseori un rol comparabil cu cel al aurului și argintului. Găsit în pepite sau în granule, aurul este imediat recognoscibil: e pur, strălucește din plin atunci cînd e adunat. La fel și cuprul atunci cînd se găsește în stare nativă, în care se pretează, ca și aurul, prelucrării prin ciocănire. Cel mai vechi aur cunoscut este cel care, în mileniul al cincilea înaintea erei noastre, era exploatat și prelucrat în Bulgaria, pe țărmurile Mării Negre. Or, săpăturile au scos la iveală obiecte din cupru odată cu obiecte din aur. Tot în mileniul al cincilea înaintea erei noastre,

1. Karl Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, capitolul II, IV.

America de Nord precolumbiană, care, exceptînd Mexicul, nu a cunoscut aurul, a prelucrat cuprul și a produs o mulțime de obiecte din acest metal. Această predilecție pentru cupru a persistat pînă în secolul XX în Canada și în Alaska, la indienii de pe coasta Pacificului. Ideile lor despre cupru erau absolut comparabile cu cele pe care și le făceau oamenii despre aur în India antică și în Egiptul antic: substanță solară, de origine supranaturală, izvor de viață și de fericire, cea mai prețioasă dintre bogății și simbolul tuturor celorlalte.

Au dispărut credințele acestea din rîndul nostru? Cu siguranță că nu, în cazul aurului, însă am putea crede acest lucru în cazul cuprului, pe care societatea noastră îl coboară la nivelul a tot soiul de utilizări industriale. Totuși, din cînd în cînd putem vedea în revistele noastre ilustrate o reclamă, în care textul următor înconjoară imaginea unei bijuterii din cupru: „Cuprul, discret, dar vital; frumos, etern, strălucitor, sclipitor, universal, cald, bogat, unic. Cuprul ne înfrumusețează". Nici miturile indienilor de pe coasta Pacificului nu se exprimă altfel.

De aici și atracția pe care, independent de valoarea și de frumusețea lor,

bijuteriile o exercită asupra etnologului. Ele ocupă unul dintre acele sectoare ale culturii noastre unde persistă, uimitor de vie, ceea ce eu am numit „gîndirea sălbatică". Cînd își pun cercei în urechi, femeile noastre și noi, care le privim, știm încă, în chip nelămurit, că e vorba de o întărire a trupului pieritor cu ajutorul unor substanțe nepieritoare. Bijuteriile, care transformă părțile moi în părți tari, realizează o mediere între viață și moarte. De altfel, nu se transmit ele din generație în generație? Iar dacă pot îndeplini această funcție, motivul este acela că, îmbinînd materialele cele mai stabile ce se întîlnesc în natură cu forme care, precum cea a coroanelor, evocă instabilitatea sau asociind duritatea lor cu fragilitatea noastră, fiecare realizează în miniatură alegoria unei lumi ideale unde aceste contradicții nu ar avea de ce să existe.

Portrete de artiști[1]

În triburile din Cîmpiile Americii de Nord, bărbații pictau scene figurative sau decoruri abstracte pe piei de bizon și pe alte obiecte. Femeilor, broderia cu țepi de porc-spinos le oferea principalul mod de exprimare artistică. Era o tehnică dificilă, pentru care aveai nevoie de ani de zile ca să o stăpînești. Țepii, de lungime și rezistență variabile în funcție de care parte din corpul animalului proveneau, trebuiau mai întîi aplatizați, înmuiați și vopsiți. Apoi trebuia să știi să-i îndoi, să-i înnozi, să-i împletești, să-i întrețesi, să-i coși. Vîrfurile lor ascuțite puteau provoca răni dureroase.

Aceste broderii în stil geometric, pur decorativ în aparență, prezentau o semnificație simbolică. Erau niște mesaje cu un conținut și o formă asupra cărora meditase femeia care le brodase. Adesea,

---

1. 23 februarie 1992.

erau obținute printr-o revelație: cea care broda vedea în vis motivul complicat ce trebuia să-i reușească; el putea să i se arate și pe o stîncă sau pe flancul unei faleze ori să i se înfățișeze chiar sub forma sa desăvîrșită. Presupusa autoare a revelației era o divinitate cu două fețe, mamă a artelor. Cînd îi inspira un nou motiv unei femei, alte femei îl copiau și motivul intra în repertoriul tribal. Cea care îl crease rămînea însă un personaj ieșit din comun.

„Cînd o femeie a visat-o pe Doamna cu Două Fețe", povestea un vechi informator cu aproape un secol în urmă, „din momentul acela nimeni n-o mai poate întrece în tot ce întreprinde. Dar femeia asta se poartă întocmai ca o nebună. O bufnește rîsul, nu poți să știi ce-o să facă. Bărbații care se apropie de ea devin posedați. De aceea li se spune acestor femei Doamne cu Două Fețe. Și se culcă cu oricine. Dar, în toate treburile lor, nu le întrece nimeni. Brodează cu mare măiestrie cu țepi de porc-spinos, fiindcă au devenit foarte pricepute. Și fac și treburi de bărbați"[1].

---

1. J.R. Walker, *Lakota Belief and Ritual*, University of Nebraska Press, 1991, pp. 165-166.

Acest uimitor portret al artistului lasă mult în urmă imageria romantică și, mai tîrziu în epocă, pe cea a poetului sau pictorului blestemat, cu toate variațiunile pseudofilozofice care o însoțeau în privința raporturilor dintre artă și nebunie. Acolo unde noi vorbim în sens figurat, societățile fără scriere se exprimă în sens propriu. Este suficient să facem o transpunere ca să le recunoaștem ca fiind mai puțin diferite de noi – sau pe noi ca fiind mai aproape de ele.

În vestul Canadei, pe coasta Oceanului Pacific, pictorii și sculptorii formau o categorie socială separată. Erau desemnați cu un nume colectiv care implica faptul că se înconjurau de mister. De fapt, bărbatul, femeia sau chiar copilul care îi surprindea la lucru era ucis imediat. Fiind vorba despre niște societăți puternic ierarhizate, poziția de artist se transmitea pe cale ereditară în cadrul nobilimii, dar erau acceptați în categoria artiștilor și oameni de rînd ale căror aptitudini fuseseră remarcate. Întotdeauna, candidații erau supuși unor rituri de inițiere lungi și severe. Trebuia ca un predecesor să-și proiecteze puterea supranaturală în corpul celui menit să-i succeadă. Răpit de duhul protector,

acesta din urmă dispărea atunci în cer. În realitate, rămînea mai mult sau mai puțin timp ascuns în păduri înainte să reapară în public, învestit cu noile sale puteri.

Căci măștile simple sau articulate reprezentînd diferitele feluri de duhuri, pe care numai sculptorii aveau dreptul și talentul să le confecționeze, erau niște entități redutabile. Potrivit mărturiei unui indian cu știință de carte, datînd de la începutul secolului XX, masca unui astfel de protector supranatural, denumit Vorbe-Clocotitoare, „avea un trup ca de cîine. Șeful tribului n-o purta pe față sau pe cap, fiindcă masca avea corpul ei, și era socotită un obiect foarte de temut. Era tare greu să-i faci fluierul să răsune, acum nimeni nu mai știe cum. Nu suflai cu gura, ci apăsai cu degetul pe un loc care era însemnat. Despre ființa aceasta se știa doar că sălășluia într-o stîncă, în munți. Exista un cîntec specific acestei măști, care nu era dezvăluit și despre care oamenii de rînd nu știau nimic. Numai copiii șefului principal și ai șefului unui trib vecin îl cunoșteau. Să audă glasul lui Vorbe-Clocotitoare îi înspăimînta. Oamenii de rînd erau îngroziți de Vorbe-Clocotitoare,

iar prinții și prințesele se mîndreau că li s-a îngăduit să-l atingă. Să obții dreptul de a-l expune costa foarte scump"[1].

Artiștii decorau și fațadele caselor și pereții mobili, sculptau stîlpii numiți (în mod eronat) „totemici" și confecționau instrumentele rituale. Dar, mai presus de toate, ei aveau misiunea să conceapă, să fabrice și să manevreze mașinăriile teatrale care, în această regiune a Americii de Nord, dădeau ceremoniilor religioase aspectul unor reprezentații grandioase. Acest lucru era posibil în aer liber sau în marile locuințe din scînduri cu o singură sală în care stăteau mai multe familii și care puteau găzdui o mulțime de invitați.

O povestire indigenă ce datează din secolul al XIX-lea menționează o reuniune în cursul căreia vatra din mijlocul sălii a fost brusc inundată, ca la sfîrșitul *Amurgului zeilor*, de o apă venită din adîncuri. Un cetaceu în mărime naturală s-a ivit la suprafață și s-a scuturat, lansînd jeturi de apă prin orificiul din vîrful

1. F. Boas, *Tsimshian Mythology*, 31st Annual Report, Bureau of American Ethnology, 1916, p. 555.

capului. Apoi s-a scufundat, apa a dispărut și pe solul refăcut s-a putut aprinde iar focul[1].

Inventatorii și realizatorii acestor mașinării uimitoare nu aveau voie să comită nici o greșeală. Franz Boas a publicat în 1895 relatarea unei ceremonii al cărei punct de maxim interes, dacă pot să spun așa, trebuia să fie revenirea printre ai săi a unui bărbat care ar fi trăit pe fundul mărilor. Spectatorii strînși pe țărm au văzut ivindu-se din apă o stîncă ce s-a desfăcut în două și din care a ieșit bărbatul. Niște mașiniști ascunși într-o pădure manevrau de la mare distanță dispozitivul cu ajutorul unor funii. Operațiunea a reușit de două ori. A treia oară, funiile s-au încurcat, stînca artificială s-a dus la fund și eroul a pierit înecat. Netulburată, familia lui a anunțat că el alesese să rămînă pe fundul oceanului și serbarea a continuat așa cum era prevăzut. Dar, după plecarea invitaților, părinții defunctului și cei responsabili pentru dezastru s-au legat laolaltă

1. M. Seguin (ed.), *The Tsimshian. Images of the Past: Views of the Present*, Vancouver, University of British Columbia, p. 164.

și, din înaltul unei faleze, s-au aruncat în mare[1].

Se mai povestește și că, pentru a pune în scenă revenirea pe uscat a unei inițiate, artiștii au construit cu piei de focă o balenă pe care urmau s-o facă să înoate și să se scufunde acționînd-o cu niște funii. Din grijă pentru realism, avuseseră ideea să fiarbă înăuntru apă cu ajutorul unor pietre încinse pentru ca aburul să țîșnească prin orificiul din vîrful capului. O piatră a căzut alături, a ars pielea și balena s-a dus la fund. Organizatorii ceremoniei și creatorii mașinăriei s-au sinucis, știind că vor fi omorîți de către păstrătorii secretului acestor rituri[2].

Toate aceste povestiri provin de la indienii tsimshian, care locuiesc pe coasta Columbiei Britanice. Vecinii lor, indienii haida din Insulele Regina Charlotte, aflate chiar în față, vorbesc despre sate minunate situate pe fundul mării sau în inima pădurilor, populate numai cu artiști de la care, profitînd de o întîlnire, indienii au învățat să picteze și să

1. F. Boas, „The Nass River Indians", *Report of the British Association for the Advancement of Science for 1895*, p. 580.
2. *The Tsimshian...*, l.c., pp. 287-288.

sculpteze[1]. Aceste mituri afirmă deci și că artele frumoase sînt de origine supranaturală. Totuși, în ceremoniile religioase din care am dat cîteva exemple totul este în mod evident artificiu: începînd de la întrunirea solemnă în cursul căreia inițiatorul pretinde (dar poate că, pînă la un anumit punct, și crede) că este vizitat de protectorul său supranatural, îl smulge din corpul lui și îl aruncă cu violență în cel al novicelui întins sub o rogojină, în timp ce sună fluierul, emblemă sonoră a duhului respectiv, pînă la confecționarea măștilor articulate și a automatelor, care ar manifesta prezența și comportamentul duhurilor, și, în fine, la montarea marilor spectacole, precum cele care au fost descrise de ultimii martori.

Emoția estetică resimțită în fața unui spectacol reușit validează retrospectiv credința în originea lui supranaturală, chiar și – trebuie să o admitem – în gîndirea creatorilor și a actorilor pentru care, întrucît erau conștienți de propriile trucuri, această legătură nu putea avea decît o realitate cel mult ipotetică: „Era

1. J.R. Swanton, *Haida Texts* (Memoirs of the American Museum of National History, XIV, 1908), pp. 457-489.

adevărat deci, de vreme ce, în ciuda tuturor dificultăților pe care noi înșine le-am creat, a fost totuși o reușită". Invers, un spectacol ratat, care punea în evidență șiretlicul, risca să distrugă convingerea acestor populații că între lumea oamenilor și cea supranaturală exista o continuitate. Convingere cu atît mai necesară cu cît, în aceste societăți ierarhizate, puterea nobililor, subordonarea oamenilor de rînd și aservirea sclavilor își găseau legitimarea în ordinea supranaturală de care, pe cale de consecință, depindea ordinea socială.

Noi nu-i pedepsim cu moartea fizică (ci cu cea economică și socială, poate) pe cei pe care îi considerăm artiști lipsiți de talent, incapabili să ne înalțe mai presus de noi înșine, dar oare nu stabilim totuși o legătură între artă și supranatural? Acesta este sensul etimologic al cuvîntului „entuziasm", cu care calificăm frecvent emoția resimțită în fața marilor opere. Nu demult se vorbea despre „divinul" Rafael, iar engleza dispune în vocabularul ei estetic de expresia *out of this world*. Și în acest caz, este suficient să trecem de la propriu la figurat niște credințe sau practici care ne surprind ori

ne șochează ca să le recunoaștem un aer de familiaritate cu ale noastre.

Se întîmplă de altfel că aceeași regiune a Americii unde condiția artistului apare într-o lumină destul de sinistră – plasat sus pe scara socială, cu siguranță, dar hărăzit să înșele și silit să se sinucidă sau omorît dacă dă greș – ne-a oferit un portret poetic și plin de farmec al artistului. Direct învecinați cu indienii tsimshian, indienii tlingit din Alaska povestesc în unul dintre miturile lor că un tînăr șef din Insulele Regina Charlotte avea o soție pe care o iubea cu tandrețe. Aceasta s-a îmbolnăvit și, cu toate îngrijirile ce i-au fost acordate, a murit. Soțul nemîngîiat a umblat încolo și-ncoace căutînd un sculptor care să știe să reproducă trăsăturile defunctei. Nici unul nu era în stare. În același sat locuia însă și un sculptor foarte vestit. L-a întîlnit într-o zi pe văduv și i-a zis: „Mergi din sat în sat și nu găsești pe nimeni care să facă o reprezentare a soției tale, nu-i așa? Am văzut-o deseori pe cînd vă plimbați împreună. Nu i-am studiat niciodată chipul cu gîndul că într-o zi vei vrea să pui pe cineva să-l reprezinte, dar, cu voia ta, o să încerc".

Sculptorul își procură un trunchi de tuia și se apucă de treabă. Cînd opera sa fu desăvîrșită, o îmbrăcă cu hainele moartei și-l chemă pe soț. Acesta, plin de bucurie, luă statuia și-l întrebă pe sculptor cît îi datora: „Cît vrei", răspunse celălalt, „dar din compasiune pentru durerea ta am făcut ce am făcut, așa că nu-mi da prea mult". Cu toate acestea, tînăra căpetenie îl plăti foarte bine pe sculptor, atît cu sclavi, cît și cu felurite bogății.

Artistul atît de celebru încît nici măcar o notabilitate nu îndrăznește să-l solicite; care, înainte să se apuce de lucru, consideră că e normal să fi studiat fizionomia modelului său; care nu acceptă să fie privit cînd lucrează; ale cărui opere valorează foarte mult; și care, la o adică, știe să se arate uman și dezinteresat: nu-i așa că este portretul ideal al unui mare pictor sau sculptor, chiar și contemporan? Ne-am dori din inimă ca și ai noștri să fie cu toții la fel. Dar să ascultăm mitul în continuare.

Tînărul șef se purta cu statuia ca și cum ar fi fost vie; ba chiar, într-o zi, avu impresia că ea se mișca. Toți vizitatorii se minunau de asemănare. La mult timp după aceea, el examină corpul și constată

că devenise întru totul asemănător cu al unei ființe omenești (urmarea o putem bănui). Într-adevăr, puțin mai tîrziu, statuia scoase un zgomot ca de lemn care se crapă. O ridicară și descoperiră un pomișor de tuia care creștea dedesubt. Îl lăsară să crească și de aceea arborii de tuia din Insulele Regina Charlotte sînt așa de frumoși. Cînd oamenii se duc să caute un copac frumos și îl găsesc, spun: „E ca pruncul nevestei șefului". Cît despre statuie, abia dacă se mișca și nimeni n-o auzi vreodată vorbind, dar soțul ei știa din visele lui atît că ea i se adresa, cît și ce îi spunea[1].

Indienii tsimshian (cărora indienii tlingit, admiratori ai talentelor lor artistice, le făceau adesea comenzi) istorisesc altfel povestea statuii din lemn. Văduvul sculptează cu mîna lui o statuie a răposatei. Se poartă cu ea ca și cum ar fi vie, se preface că discută cu dînsa, inventînd întrebările și răspunsurile. Într-o zi, două surori se strecoară în cabană și se ascund; ele îl văd pe bărbat cum sărută și îmbrățișează statuia din lemn. Asta le face să

1. J.R. Swanton, *Tlingit Myths and Texts* (Bulletin 39, Bureau of American Ethnology, 1909), pp. 181-182.

pufnească în rîs, iar bărbatul le descoperă şi le poftește la cină. Sora cea mică mănîncă cu măsură, cea mare se îndoapă; mai tîrziu, în timpul somnului, o apucă durerea de burtă şi face pe ea. Sora cea mică şi văduvul iau hotărîrea să se căsătorească, făcînd în schimb nişte angajamente reciproce: el va arde statuia şi va trece sub tăcere ruşinea surorii celei mari, iar ea nu va spune nimănui „ce făcea el cu statuia de lemn”[1].

Paralelismul dintre abuzul (cantitativ) al raportului cu hrana şi abuzul (calitativ) al raportului sexual este frapant, căci în ambele cazuri este vorba despre un abuz de comunicare: a mînca exagerat de mult şi a copula cu o statuie ca şi cum ar fi o fiinţă umană sînt comportamente cu atît mai comparabile, în registre diferite, cu cît limbile lumii (inclusiv franceza, de altfel, deşi la modul metaforic) folosesc adesea aceleaşi cuvinte pentru *a mînca* şi *a copula*. Totuşi, mitul tlingit şi mitul tsimshian nu tratează motivul în acelaşi fel. Mitul tsimshian dezaprobă confuzia între o fiinţă omenească şi o statuie de lemn. Este adevărat

1. F. Boas, *Tsimshian Mythology*, 1.c., pp. 152-154.

că aceasta e opera unui amator, nu a unui profesionist, și am văzut cu ce mister își înconjurau lucrările sculptorii și pictorii tsimshian. A-i face pe ceilalți să ia arta drept viață era privilegiul și totodată obligația lor. Dar, întrucît această iluzie creată de opera de artă avea drept scop să ateste legătura dintre ordinea socială și ordinea supranaturală, nu ar fi fost admisibil ca un particular să pretindă să se joace cu ea în folosul său personal. Pentru opinia publică, reprezentată de cele două surori, purtarea văduvului putea să pară scandaloasă sau, în cel mai bun caz, ridicolă.

Mitul tlingit propune o concepție diferită asupra operei de artă. Comportamentul văduvului nu șochează opinia publică: lumea se înghesuie la el acasă ca să admire capodopera. Însă statuia este în acest caz opera unui mare artist și (în ciuda acestui fapt sau datorită lui) rămîne la jumătatea drumului dintre viață și artă. Vegetalul nu zămislește altceva decît vegetal, iar o femeie din lemn nu poate să nască altceva decît un arbore. Mitul tlingit face din artă un domeniu autonom: opera se stabilește dincoace și dincolo de intenția autorului său; acesta își pierde controlul asupra ei de îndată

ce a creat-o. Ea se va dezvolta conform propriei naturi. Altfel spus, pentru opera de artă, modul de a se perpetua este acela de a da naştere altor opere de artă care, pentru contemporani, să pară mai vii decît cele ce le-au precedat.

Văzute la scara mileniilor, pasiunile umane se confundă. Timpul nu adaugă şi nu răpeşte nimic sentimentelor de iubire şi de ură trăite de oameni, angajamentelor, luptelor şi dorinţelor lor: azi sau odinioară, ele sînt mereu aceleaşi. Suprimarea la întîmplare a zece sau douăzeci de veacuri de istorie n-ar afecta simţitor cunoaşterea noastră asupra naturii umane. Singura pierdere de neînlocuit ar fi aceea a operelor de artă cărora aceste veacuri le-ar fi dat naştere. Căci oamenii nu se diferenţiază, ba chiar nici nu există, decît prin operele lor. La fel ca statuia din lemn care a născut un arbore, numai ele aduc dovada că de-a lungul vremurilor, printre oameni, s-a întîmplat cu adevărat ceva.

Montaigne și America[1]

Este simbolic că centenarul morții lui Montaigne coincide, la un secol distanță, cu cel al descoperirii Americii: anul acesta aniversăm al patrulea centenar al celei dintîi și al cincilea al celei de-a doua. Căci nimeni n-a înțeles și n-a știut mai bine decît Montaigne să anunțe bulversările pe care descoperirea Lumii Noi avea să le aducă pentru ideile filozofice, politice și religioase ale Lumii Vechi.

Pînă atunci, marea majoritate a oamenilor, chiar și a celor învățați, nu prea păreau tulburați de vestea, totuși dramatică, cum că nu reprezentau decît o jumătate din neamul omenesc. Descoperirea „unei întinderi nesfîrșite de uscat", cum spune Montaigne, „nu o insulă ori un ținut anume, ci o parte aproape egală ca mărime cu cea pe care o cunoaștem", nu aducea o revelație. Ea nu făcea decît

1. 11 septembrie 1992.

să confirme ceea ce se știa din Biblie și din autorii greci și latini: existau tărîmuri îndepărtate – Eden, Atlantida, Grădina Hesperidelor, Insulele Fericiților – și rase stranii deja descrise de Pliniu. Comparate cu cele ale popoarelor exotice cunoscute de către antici, obiceiurile indigenilor din Lumea Nouă nu ofereau nimic foarte nou. Mărturia anticilor era mai degrabă coroborată. În pragul secolului al XVI-lea, conștiința europeană, întărită în certitudinile ei, se putea retrage în sine. Pentru ea, descoperirea Americii nu inaugura epoca modernă, ci închidea un capitol pe care Renașterea îl începuse odată cu descoperirea, considerată mult mai importantă, a lumii antice prin intermediul lucrărilor grecești și latinești.

Născut în 1533, Montaigne începe să reflecteze ceva mai tîrziu, iar curiozitatea lui mereu trează îl îndeamnă să se informeze despre Lumea Nouă. Dispune de două surse: primii cronicari spanioli ai cuceririi și istorisirile, publicate de curînd, ale unor călători francezi care, pe coasta Braziliei, trăiseră alături de indieni. Chiar l-a cunoscut pe unul dintre acești martori și se știe că a întîlnit și cîțiva sălbatici, debarcați la Rouen de către un navigator.

Confruntarea acestor surse îl face pe Montaigne să conștientizeze o diferență, pe care americaniștii continuă să o facă, între marile civilizații din Mexic și din Perú și modestele culturi din zonele joase ale Americii tropicale: de o parte, populații foarte dense care nu erau cu nimic mai prejos decît noi prin organizarea lor politică, prin splendoarea orașelor și rafinamentul artelor lor; de cealaltă, mici grupuri de țărani cu meșteșuguri rudimentare, care îl uimesc pe Montaigne în alt fel: el se minunează că, pentru a exista și a dăinui, viața în societate are nevoie de „atît de puțin artificiu și închegare omenească".

Acest contrast orientează gîndirea lui Montaigne în două direcții. Sălbaticii din Brazilia – sau, cum îi numește el, „canibalii mei" – îl fac să-și pună problema condițiilor minime necesare pentru ca viața în societate să fie posibilă, altfel spus: care este natura legăturii sociale? Găsim schițe de răspuns răspîndite în paginile *Eseurilor*, dar este clar înainte de toate că, formulînd problema, Montaigne pune bazele pe care Hobbes, Locke, Rousseau vor clădi toată filozofia politică a secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea. Continuitatea dintre Montaigne și Rousseau

se reliefează cu atît mai bine cu cît răspunsul final, dat de cel de-al doilea în *Contractul social*, își are originea, ca și interogația inițială a lui Montaigne, într-o reflecție asupra unor fapte etnografice: la Rousseau, aceea din *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*. Am putea aproape să spunem că lecțiile cerute de Montaigne de la indienii din Brazilia conduc, prin Rousseau, la doctrinele politice ale Revoluției franceze.

Aztecii și incașii pun altă problemă, fiindcă gradul lor de civilizație îi îndepărta de legile naturale. Ar fi fost poate pe picior de egalitate cu grecii și romanii: un armament comparabil i-ar fi pus la adăpost de „victoriile mecanice" pe care platoșele, armele albe și cele de foc le-au permis spaniolilor să le obțină asupra unor popoare care, în această privință, erau încă înapoiate. Montaigne descoperă astfel că o civilizație poate să prezinte discordanțe interne și că între civilizații există discordanțe externe.

Lumea Nouă oferă exemple stranii de similitudine între obiceiurile ei și ale noastre, prezente sau trecute. Or, faptul că nu știam unii de alții exclude posibilitatea ca amerindienii să le fi preluat de la noi (sau invers). Și de vreme ce,

de o parte și de cealaltă a Atlanticului, alte obiceiuri diferă sau chiar se contrazic, n-am putea să descoperim pentru nici unul un fundament natural.

Pentru a ieși din încurcătură, Montaigne ia în considerare două soluții. Prima ar fi să se încreadă în judecata rațiunii, pentru care toate societățile, trecute sau prezente, apropiate sau îndepărtate, pot fi calificate drept barbare, de vreme ce dezacordurile lor sau chiar acordul lor accidental nu au alt fundament decît tradiția.

Pe de altă parte însă, „fiecare numește barbarie ceea ce nu face parte din obiceiurile lui". Cu toate acestea, nu există credință ori tradiție, oricît de bizară, șocantă sau chiar revoltătoare ar părea, pentru care, repusă în contextul ei, un raționament bine condus să nu găsească explicație. În prima ipoteză, nici un obicei nu se justifică; în cealaltă, se justifică toate obiceiurile.

Montaigne deschide astfel gîndirii filozofice două perspective, între care ea nu pare să se fi decis nici astăzi. De o parte, filozofia Luminilor, care supune toate societățile istorice criticii sale și se complace în utopia unei societăți raționale. De cealaltă, relativismul, care respinge

orice criteriu absolut pe care l-ar putea invoca o societate pentru a judeca niște culturi diferite.

De la Montaigne încoace, după exemplul lui, s-a căutat necontenit o soluție la această contradicție. În 1992, an în care se comemorează atît moartea autorului *Eseurilor*, cît și descoperirea Lumii Noi, este important să reamintim că descoperirea aceasta nu numai că ne-a procurat, pe plan material, produse alimentare, industriale și medicamentoase ce au transformat complet civilizația noastră. Ea se află totodată la originea – în acest caz, datorită lui Montaigne – unor idei care ne alimentează și astăzi reflecția, precum și a unor probleme filozofice pe care el le-a pus cel dintîi. Pentru gîndirea contemporană, ele nu și-au pierdut deloc din acuitate, ba dimpotrivă. Dar, de patru secole încoace, nimeni n-a reușit să le analizeze cu mai multă profunzime și luciditate decît Montaigne în *Eseuri*.

Gîndire mitică și gîndire științifică[1]

În cursul secolului XX, cunoașterea științifică a făcut mai multe progrese decît realizase de două mii de ani încoace. Și totuși – curios paradox –, cu cît știința avansa, cu atît reflecția filozofică asupra științei se arăta mai modestă. În secolul al XVII-lea, datorită lui Locke și lui Descartes, filozofii se convinseseră că acele cunoștințe care provin de la simțuri sînt înșelătoare. În spatele a ceea ce percepem drept culori, sunete și mirosuri nu există decît întinderea și mișcarea. Se credea cel puțin că aceasta este substanța realului. Un secol mai tîrziu, Kant va denunța această iluzie, afirmînd că spațiul și timpul sînt și ele niște forme ale sensibilității noastre. Mintea omenească impune lumii constrîngerile sale, iar dacă pretinde să gîndească dincolo de propriile

1. 7 februarie 1993.

limite, se lovește de contradicții insolubile. Dar în această diminuare stă și forța noastră: lumea așa cum o percepem se supune prin definiție regulilor logicii noastre, de vreme ce nu este decît refracția prin arhitectura minții a unei realități incognoscibile.

După nașterea astrofizicii și a fizicii cuantice, trebuie să renunțăm chiar și la această pretenție, căci, sub noile sale aspecte, știința ne confruntă cu o incompatibilitate între ceea ce credem că este posibil să cunoaștem și regulile de funcționare ale gîndirii. Ideea că universul are o istorie și că a început așadar cîndva prin ceea ce a primit prin convenție numele de *big bang* le redă timpului și spațiului realitatea, dar ne obligă în același timp să admitem că – dacă expresia n-ar fi monstruos de contradictorie – a fost un timp cînd timpul nu exista încă, după cum a fost și un univers în germene care nu era încă în spațiu, de vreme ce spațiul va apărea odată cu el. Iar cînd astrofizicienii le explică profanilor, adică nouă tuturor, că universul are un diametru cunoscut de aproximativ zece miliarde de ani-lumină, că galaxia noastră și cele vecine cu ea se deplasează cu viteza de șase sute de kilometri pe secundă etc.,

nu putem decît să mărturisim că, pentru muritorii de rînd, acestea sînt cuvinte fără conținut, despre care sîntem incapabili să ne facem o reprezentare.

La scara infinitului mic, ni se explică cum că o particulă și chiar un atom pot să fie în același timp aici și în altă parte, pretutindeni și nicăieri, să se comporte uneori ca o undă și alteori ca un corpuscul: propoziții care, toate, au sens pentru savant, fiindcă au rezultat din calcule matematice și din experiențe atît de complicate încît numai el poate să le interpreteze. Ele rămîn totuși intraductibile în limbajul obișnuit, deoarece încalcă legile raționamentului logic – în primul rînd, principiul identității.

Trebuie să constatăm: fenomene care, la nivel macro sau micro, țin de ordine de mărime rămase mult timp nebănuite șochează bunul-simț asemenea celor mai extravagante construcții mitice. Pentru nespecialist, și cu atît mai mult pentru omul de pe stradă, lumea pe care încearcă să o descrie fizicienii pentru ei înșiși reconstituie un fel de echivalent a ceea ce strămoșii noștri îndepărtați concepeau ca fiind o lume supranaturală, unde totul se petrece altfel – cel mai adesea invers – decît în lumea obișnuită. Pentru a încerca

să-și reprezinte această lume supranaturală, anticii și, mai aproape de noi în timp, popoarele fără scriere născoceau mituri. Este interesant de constatat că, făcînd acest lucru, prefigurau uneori fabule pe care le imaginează astăzi fizicienii atunci cînd încearcă să ne pună la îndemînă rezultatele cercetărilor lor și ipotezele pe care le construiesc pornind de la ele.

Iată un exemplu drăguț în care ne putem amuza recunoscînd transpunerea la scară macroscopică a unor fenomene pe care fizica cuantică le descrie la scară microscopică. Un mit al indienilor seneca (una dintre cele cinci populații ce alcătuiesc Confederația Irocheză) include un episod curios. O tînără a consimțit să se mărite cu un bărbat despre care știe că este fiul unei puternice vrăjitoare și îl urmează pînă în satul acesteia: „Soțul mergea în față și ajunseră într-un loc unde cărarea se despărțea în două poteci ce formau un fel de inel alungit care se închidea ceva mai încolo. Spre marea ei surprindere, femeia văzu cum soțul ei se dedublează și cele două corpuri urmează unul o potecă, iar altul cealaltă potecă. Rămase năucită, neștiind pe ce cale trebuia s-o apuce ea. Din fericire [mitul nu

spune ce s-ar fi întîmplat în caz contrar], o alese pe cea din dreapta şi văzu curînd că potecile se uneau şi că acolo cele două corpuri ale soţului ei se contopiseră din nou. De aici, se spune, vine numele acestui personaj ciudat, care înseamnă «ei sînt două căi care merg în paralel»". Un plural gramatical desemnează aşadar o fiinţă singulară.

Prin urmare, irochezii concepeau o lume – diferită, desigur, de cea a experienţei obişnuite – unde un corp se comportă cînd ca o undă care se difractă, cînd ca o particulă care îşi păstrează individualitatea. Mitul din care face parte acest episod este prea lung şi prea complicat ca să intru în detalii. Este suficient să indic că protagoniştii, printre care şi gemenii, îşi petrec timpul pierzînd, regăsind, luînd cu împrumut sau schimbîndu-şi ochii cu bucata ori în pereche, ca şi cum vederea, care poate fi monoculară sau binoculară, ar ţine loc de model, oferit de către natură, al unei operaţiuni ce rămîne identică cu ea însăşi indiferent dacă trece printr-un singur canal sau prin două canale simultan.

Această poveste despre un bărbat care se dedublează cînd în faţă îi apar două drumuri seamănă uimitor cu parabolele

pe care le elaborează fizicienii atunci cînd, în cărțile de popularizare, încearcă să ne facă să concepem că un fascicul de particule care traversează fie una, fie două fante practicate într-un ecran se comportă uneori ca un tren de unde și alteori ca niște corpusculi.

Atunci cînd fac această paralelă, mă feresc de orice misticism. Nimic nu ne autorizează să creăm sau să întreținem o confuzie între niște forme de gîndire arhaice și gîndirea științifică. În raport cu experiența, una este validă, iar celelalte nu, deși, ca să se exprime în limbajul obișnuit, ele apelează la același lexic. Ideea că materia ar fi constituită din atomi datează dintr-o perioadă îndepărtată a Antichității, însă atunci era vorba de o ipoteză gratuită, care rămînea neverificabilă prin mijloace de observație ce se reduceau la organele de simț. Ea nu avea să dobîndească valabilitate decît odată aplicată unor fenomene și evenimente atît de mici încît au rămas multă vreme inaccesibile. Cu atît mai mult în ceea ce privește dualitatea undă-corpuscul.

În ambele cazuri totuși, interesant este că pura speculație intelectuală putea oferi o reprezentare anticipată – grosieră și confuză, desigur – a unui ordin de realitate

pe care oamenii nu erau capabili să-l cunoască.

Examinată în perioada ei de început, filozofia greacă schițată acum două mii cinci sute de ani de către presocratici antrenează aceleași reflecții. Cînd acești gînditori afirmă unul că apa, altul că focul, iar al treilea că aerul constituie realitatea primordială din care s-a născut totul, că această realitate forma la origine un tot omogen sau că era și continuă să fie alcătuită din atomi, cînd aceiași filozofi își pun întrebări despre natura existenței și a devenirii, a imobilității și a schimbării etc., ei explorează niște concepte fără nici o referință la real și singura lor preocupare e să vadă pînă unde vor putea să meargă cu gimnastica lor intelectuală. Ei se consacră unei inventarieri sistematice a *posibilităţilor* delimitate de constrîngerile minții. Reflecția lor filozofică nu are ca obiect lumea: ea se străduiește să cartografieze cadre mentale, face tabloul căsuțelor dintre care progresul viitor al cunoștințelor le va umple pe unele, în timp ce altele vor rămîne goale temporar sau definitiv. Controlul experimental, testarea faptelor lipsesc. Încă nedomesticită de disciplinele cercetării, mintea e îmbătată

de propria-i putere și de descoperirea virtualităților sale.

Exemplară în această privință, o anecdotă povestită de Plutarh în *Symposiaka* îl are ca erou pe unul dintre cei mai faimoși filozofi presocratici. Într-o zi, pe cînd mînca o smochină, Democrit găsi că aceasta avea un gust de miere și își întrebă slujnica de unde provenea fructul. Slujnica spuse numele unei livezi, iar Democrit îi ceru să-l ducă neîntîrziat acolo, ca să observe și să examineze locul spre a descoperi cauza acelei dulcețuri. „Nu vă osteniți", zise slujnica, „fiindcă, fără să mă gîndesc, am pus smochinele cu pricina într-un vas în care fusese miere". „Mă superi cînd îmi spui asta", răspunse Democrit, „eu vreau să-mi urmez ideea și voi cerceta cauza ca și cînd dulceața ar veni de la smochina însăși".

Conform tradiției, Democrit ar fi practicat pe scară largă observația empirică. În cazul de față, primul său impuls îl îndreaptă în această direcție, dar filozoful nu rezistă în fața plăcerii pe care și-o făgăduiește de a-și exersa gîndirea, chiar și fără efect util și pornind de la niște premise false: detaliu secundar, observă Plutarh, din moment ce se oferă „un subiect și o materie propice disertației".

Întotdeauna şi pretutindeni, de cînd există omenirea, „a-şi urma ideea" a fost una dintre cele mai constante ocupaţii ale omului. Acest exerciţiu îi procură o satisfacţie, el găseşte aici un interes intrinsec şi nu-şi pune problema să afle unde va duce această explorare. Este o realitate – istoria gîndirii ştiinţifice, şi mai ales cea a matematicii, o dovedeşte – că explorarea puterilor minţii duce întotdeauna undeva, chiar dacă trec cîteva secole sau milenii pînă să se descopere nivelul mult timp ascuns al lumii reale pentru care unele idei cu aparenţă fantastică nu erau decît o reflectare.

Miturile cu care oamenii s-au hrănit atîta vreme sînt poate şi asta: o explorare sistematică şi niciodată inutilă a resurselor imaginaţiei. Miturile pun în scenă tot felul de creaturi şi de evenimente absurde sau contradictorii în raport cu experienţa obişnuită, care vor înceta să fie complet lipsite de sens la o scară cu totul diferită de cea la care se plasaseră miturile mai întîi. Dar tocmai pentru că sînt deja înscrise, în mod discret, s-ar putea spune, în arhitectura minţii care este „din lume", într-o zi sau alta imaginile lumii pe care le propun miturile se vor dovedi adecvate acestei lumi şi

apropriate pentru a ilustra unele aspecte ale ei.

Drept urmare, înțelegem mai bine faptul că unul dintre părinții fizicii cuantice, Niels Bohr, și-a îndemnat contemporanii, pentru a depăși contradicțiile aparente ale acesteia, să se îndrepte către etnologi și poeți. Către etnologi deoarece, recunoștea el încă de acum patruzeci de ani în fața acestora reuniți în congres, „diferențele tradiționale dintre culturile umane seamănă în multe privințe cu modurile diferite, dar echivalente, în care poate fi descrisă experiența fizică". Imaginile de undă și de corpuscul, folosite simultan, pot singure să ne facă să percepem proprietățile unuia și aceluiași obiect: tot așa, etnologii nu-și fac o idee despre cultură, fenomen uman universal, decît prin intermediul unor credințe, tradiții și instituții, care se contrazic totuși unele pe altele și sînt adesea ele însele contradictorii.

La rîndul lor, poeții, ca să ajungă la adevăruri situate la un nivel mai profund decît cel al experienței obișnuite, folosesc limbajul într-un mod original și sintetic: ei multiplică perspectivele pentru a circumscrie contururile unui obiect care rămîne imposibil de perceput și alătură

cuvinte cu sensuri incompatibile (vechii gramaticieni numeau oximoroane aceste construcţii). Am putea adăuga miturile, pentru că fiecare mit admite o pluralitate de variante. Cu ajutorul unor imagini diferite şi adesea contradictorii, aceste variante încearcă să facă perceptibilă o structură care scapă eforturilor directe de descriere.

Aşadar, gîndirea ştiinţifică sub forma ei cea mai modernă ne îndeamnă să recunoaştem că, în limbaj, probabil încă de la origine, metafora şi analogia se bucură de o existenţă întru totul legitimă, aşa cum afirma Vico, care contesta că ele ar fi nişte „născociri ingenioase ale scriitorilor”[1]. Evoluţia paralelă a ştiinţelor despre om şi a ştiinţelor naturii confirmă acest lucru. Şi ea ne incită, la rîndul ei, să vedem în limbajul figurat un mod fundamental al gîndirii, care o apropie pe

1. Giambattista Vico, *La Science nouvelle* (1744), Cartea a Doua, secţiunea a doua, capitolul II, V, paragraful 409, traducere din italiană şi prezentare de Alain Pons, Paris, Fayard, 2001, p. 177. G. Vico, *La Scienza nuova* (1744), *Opere*, tom 1, a cura di Andrea Battistini, Milano, Mondadori (I Meridiani, 1990), 2001, p. 591. Pentru citatul următor, vezi acelaşi paragraf 409.

aceasta de real în loc, așa cum se credea, să o separe de el. În secolul al XVIII-lea, Vico denunța deja „aceste două erori comune ale gramaticienilor care constau în a spune că limbajul prozatorilor este apropriat, pe cînd cel al poeților este inapropriat, și că mai întîi a apărut limbajul prozei și abia pe urmă cel al versului". Ceea ce a fost adevărat – la începutul umanității, în opinia lui – tinde poate astăzi să redevină astfel.

Toți sîntem niște canibali[1]

Pînă în 1932, munții din interiorul Noii Guinee au rămas ultima regiune total necunoscută a planetei. Împrejurimile lor erau apărate de bariere naturale formidabile. Cei dintîi au pătruns aici o serie de prospectori care căutau aur, urmați la scurt timp de misionari, dar războiul mondial a întrerupt aceste tentative. Abia din 1950 s-a putut constata că acest vast teritoriu era locuit de aproape un milion de oameni ce vorbeau limbi diferite, dar din aceeași familie. Aceste populații nu știau de existența albilor, pe care i-au luat drept divinități sau drept fantome. Tradițiile lor, credințele lor, organizarea lor socială aveau să le deschidă etnologilor un cîmp de studii nebănuit.

Și nu numai etnologilor. În 1956, un biolog american, doctorul Carleton Gajdusek, a descoperit o boală necunoscută.

---

1. 10 octombrie 1993.

În sînul unor mici populații repartizate în circa o sută șaizeci de sate, pe un teritoriu de aproximativ două sute cincizeci de mile pătrate[1] și numărînd cam treizeci și cinci de mii de indivizi, o persoană dintr-o sută murea în fiecare an din cauza unei degenerescențe a sistemului nervos central, manifestată printr-un tremur incontrolabil (de unde și numele bolii: *kuru*, care înseamnă „a tremura" sau „a dîrdîi" în limba principalului grup implicat) și printr-o lipsă de coordonare progresivă a mișcărilor voluntare, urmate de multiple infecții. După ce a crezut că boala era de origine genetică, Gajdusek a demonstrat că era cauzată de un virus lent, deosebit de rezistent și care n-a putut fi izolat nici la ora actuală.

Era prima dată cînd se repera la om o maladie degenerativă cauzată de un virus lent, însă boli ale animalelor precum scrapia (în engleză, *scrapie*) și boala vacii nebune, care a făcut recent ravagii în Marea Britanie, sînt foarte asemănătoare. Chiar la om, o altă afecțiune

---

1. Aici este vorba despre unitatea de măsură englezească, *square mile*, adică o suprafață de 2.589.988,11 metri pătrați.

degenerativă a sistemului nervos, maladia Creutzfeldt-Jakob, există în stare sporadică în întreaga lume. Arătînd că, asemenea maladiei kuru, ea putea fi inoculată maimuțelor, Gajdusek a dovedit că maladia Creutzfeldt-Jakob este identică cu aceasta din urmă (nu este totuși exclusă o predispoziție genetică). Pentru această descoperire, el a primit Premiul Nobel pentru medicină în 1976.

În cazul maladiei kuru, ipoteza genetică nu prea se potrivea cu statistica. Boala lovea femeile și copiii mici mult mai des decît pe bărbații adulți, pînă acolo încît în satele cel mai greu afectate nu se număra decît o femeie la doi sau trei, uneori chiar patru bărbați. Apărută, se pare, la începutul secolului XX, maladia kuru a avut așadar și consecințe sociologice: scăderea poligamiei, proporție crescută de bărbați celibatari și de văduvi capi de familie, o mai mare libertate a femeilor în alegerea unui partener de viață.

Dar, dacă maladia kuru este de origine infecțioasă, mai era nevoie să se găsească și vectorul sau vectorii virusului, precum și motivul distribuției lui anormale pe vîrste și sexe. Cercetările vizînd alimentația și insalubritatea colibelor în

care locuiesc femeile (separat de soții sau tații lor, care locuiesc împreună într-o casă colectivă; întîlnirile amoroase au loc în pădure sau în grădini) nu au condus la nici un rezultat.

Cînd etnologii au pătruns la rîndul lor în regiune, au avansat o altă ipoteză. Înainte de a trece sub controlul administrației australiene, grupurile care cădeau victime maladiei kuru practicau canibalismul. Consumarea cadavrului unor rude apropiate era o modalitate de a-și arăta afecțiunea și respectul față de ele. Carnea, măruntaiele și creierul erau gătite; oasele, zdrobite, erau asezonate cu legume. Femeile, care se îngrijeau de tranșarea cadavrelor și de celelalte operațiuni culinare, apreciau în mod deosebit aceste ospețe macabre. Se poate presupune că se contaminau manipulînd creiere infectate și că, prin contact corporal, își contaminau și copiii de vîrste fragede.

Se pare că aceste practici canibale au debutat în regiune în aceeași perioadă în care a apărut aici și maladia kuru; iar de cînd prezența albilor a pus capăt canibalismului, boala a pierdut teren în mod regulat, astfel încît astăzi aproape că a dispărut. Ar putea exista deci o legătură de tip cauză-efect. Se impune

totuși prudență, fiindcă practicile canibale, descrise de informatorii indigeni cu un extraordinar lux de amănunte, dispăruseră deja cînd au început anchetele. Nu dispunem de nici o observație directă, de nici un experiment făcut pe teren care să ne permită să afirmăm că problema este definitiv rezolvată.

*

* *

Iată însă că, de cîteva luni, în Franța, în Marea Britanie, în Australia, presa acordă mare interes unor cazuri de maladie Creutzfeldt-Jakob (identică, așa cum am spus, cu maladia kuru) survenite în urma injectării de hormon extras din hipofize umane sau a unor grefe de membrane provenind din creiere umane (hipofiza este o mică glandă situată la baza creierului). Aceste tratamente servesc, primul, la combaterea unor tulburări de creștere la copiii mici, iar al doilea, la combaterea sterilității feminine. Mai multe decese au fost semnalate în Marea Britanie, Noua Zeelandă și Statele Unite în ceea ce privește sterilitatea, iar altele, mai recent, în Franța, în rîndul copiilor tratați cu hormonul de creștere extras din creiere

umane probabil necorespunzător sterilizate. Se vorbește despre un scandal comparabil cu cel care, la o scară mai mare, a bulversat opinia publică franceză cînd cu afacerea sîngelui contaminat cu virusul SIDA și, la fel ca în acest ultim caz, au fost depuse plîngeri în justiție.

Așadar, ipoteza sugerată de etnologi, acceptată de medici și de biologi, potrivit căreia kuru, maladie specifică cîtorva mici populații exotice, și-ar avea originea în canibalism își găsește o ilustrare surprinzătoare la noi: aici, ca și acolo, maladii surori s-ar transmite la copii și femei cărora, pe căi diferite probabil, le-au fost încorporate substanțe cerebrale umane. Un caz nu-l dovedește pe celălalt, dar între ele există o analogie frapantă.

Poate că unii vor protesta împotriva acestei paralele. Totuși, ce diferență esențială există între calea orală și cea sangvină, între ingerare și injectare, pentru a introduce într-un organism un pic din substanța semenului? Unii vor spune că pofta bestială de carne omenească face canibalismul să fie oribil. Ei vor trebui atunci să restrîngă această condamnare la cîteva cazuri extreme și să scoată din definiția canibalismului alte cazuri atestate în care el se impune ca o îndatorire

religioasă, îndeplinită adesea cu un dezgust sau chiar o repulsie ce se traduce prin stări de rău și vărsături.

Diferența pe care am fi tentați să o facem între o tradiție barbară și superstițioasă, pe de o parte, și o practică bazată pe cunoașterea științifică, pe de altă parte, nu ar fi nici ea foarte elocventă. Numeroase utilizări de substanțe extrase din corpul uman, științifice pentru unele vechi farmacopei, sînt pentru noi niște superstiții. Și însăși medicina modernă proscrie după cîțiva ani unele tratamente, considerate nu demult eficace, deoarece se dovedesc inoperante, dacă nu chiar nocive. Granița pare să fie mai puțin clară decît ne place să ne imaginăm.

Totuși, majoritatea oamenilor continuă să vadă obiceiul canibalismului ca pe o monstruozitate, o aberație atît de inimaginabilă a naturii umane, încît unii autori, victime ale aceleiași prejudecăți, au ajuns să nege că ar fi existat vreodată canibalism. E o născocire a călătorilor și a etnologilor, zic ei. Ca dovadă: în cursul secolelor al XIX-lea și XX, aceștia au prezentat nenumărate mărturii provenite din întreaga lume, dar nicăieri n-au observat direct o scenă de canibalism. (Las deoparte

cazurile excepționale în care oameni aproape morți de foame au fost siliți să-și mănînce tovarășii deja morți, căci ceea ce se contestă este existența canibalismului ca tradiție sau ca instituție.)

Într-o carte impresionantă, dar superficială, care a avut mare succes la un public slab informat (*The Man-Eating Myth*, Oxford University Press, 1979), W. Arens a atacat îndeosebi ideile admise despre kuru. Dacă poveștile despre canibalism sînt legende rezultate, cum afirmă el (pp. 111-112), dintr-o complicitate între cei care au realizat anchete și informatorii lor indigeni, nu există mai multe motive să credem că în Noua Guinee canibalismul se află la originea maladiei kuru decît ar exista să credem că în Europa maladia Creutzfeldt-Jacob se transmite și ea prin intermediul canibalismului: ipoteză grotescă, pe care nimeni n-a susținut-o vreodată.

Or, am văzut că tocmai realitatea incontestabilă a celui de-al doilea caz, fără să aducă dovada celui dintîi, îi conferă acestuia un plus de verosimilitate.

*

* *

Nici un etnolog serios nu contestă realitatea canibalismului, însă toți știu și că el nu poate fi redus la forma sa cea mai brutală, care constă în a ucide dușmani pentru a-i mînca. Tradiția aceasta a existat cu siguranță, de pildă în Brazilia, unde – ca să mă limitez doar la acest exemplu – cîțiva călători din vechime și iezuiții portughezi care, în secolul al XVI-lea, au trăit ani de zile printre indieni și le vorbeau limba au fost martorii săi extrem de convingători.

Alături de acest exocanibalism trebuie să acordăm locul ce i se cuvine unui endocanibalism care constă în a consuma în cantitate mare sau foarte mică, proaspătă, în putrefacție sau mumificată, carnea fie crudă, fie gătită sau carbonizată a unor rude defuncte. La granița dintre Brazilia și Venezuela, indienii yanomami, nefericite victime, după cum se știe, ale abuzurilor căutătorilor de aur ce le-au invadat teritoriul, consumă și astăzi oasele, zdrobite în prealabil, ale morților lor.

Canibalismul poate fi alimentar (în perioadele de penurie sau din apetență pentru carnea de om); politic (ca pedeapsă pentru criminali sau din răzbunare împotriva dușmanilor); magic (pentru a asimila virtuțile defuncților sau, dimpotrivă,

pentru a îndepărta sufletele lor); ritual (dacă ține de un cult religios, de o sărbătoare a morților sau de trecere în rîndul adulților ori dacă este menit să asigure prosperitatea agricolă). În sfîrșit, el poate fi și terapeutic, așa cum o atestă numeroase prescripții ale medicinei în Antichitate, iar în Europa chiar într-un trecut care nu e atît de îndepărtat. Injectările de hipofiză și grefele de substanțe cerebrale despre care am vorbit, precum și transplanturile de organe devenite practică curentă astăzi țin indiscutabil de această ultimă categorie.

Atît de variate sînt așadar formele particulare ale canibalismului, atît de diverse sînt funcțiile lui reale sau presupuse, încît ajungem să ne îndoim că noțiunea de canibalism, așa cum este folosită în mod curent, poate fi definită cît de cît precis. Ea se dizolvă sau se risipește de îndată ce încercăm să o înțelegem. Canibalismul în sine nu are o realitate obiectivă. Este o categorie etnocentrică: el nu există decît potrivit aprecierii societăților care îl proscriu. Orice carne, indiferent care ar fi proveniența ei, este o hrană de canibali pentru budism, care crede în unitatea vieții. Invers, în Africa și în Melanezia, unele

populației considerau carnea de om drept o hrană ca oricare alta, iar uneori chiar drept hrana cea mai bună, cea mai demnă de respect, singura care, spuneau ele, „are un nume".

Autorii care neagă existența actuală și trecută a canibalismului pretind că această noțiune a fost inventată pentru a adînci și mai mult prăpastia dintre sălbatici și civilizați. Le-am atribui celor dintîi, în mod fals, niște cutume și credințe revoltătoare ca să ne simțim cu conștiința împăcată și să ne întărim credința în superioritatea noastră.

Să inversăm această tendință și să încercăm să percepem în toată întinderea lor faptele de canibalism. Sub forme particulare și în scopuri extraordinar de diverse în funcție de timpuri și de locuri, este vorba întotdeauna despre introducerea voită în corpul unor ființe umane a unor părți sau substanțe care provin din corpul altor ființe umane. Exorcizată astfel, noțiunea de canibalism va părea de acum înainte destul de banală. Jean-Jacques Rousseau vedea originea vieții sociale în sentimentul ce ne îndeamnă să ne identificăm cu semenul nostru. La urma urmei, mijlocul cel mai simplu de

a-l identifica pe semenul nostru cu noi înșine este tot să-l mîncăm.

În fond, cei care au călătorit în ținuturi îndepărtate s-au înclinat cu ușurință, și nu fără mulțumire, în fața evidenței canibalismului tocmai pentru că, sub această formă generalizată care ne permite singură să cuprindem totalitatea fenomenului, conceptul canibalismului și aplicațiile sale directe sau indirecte constituie apanajul tuturor societăților. Așa cum arată paralela pe care am făcut-o între tradițiile melaneziene și propriile noastre obiceiuri, putem merge pînă acolo încît să spunem că el există și printre noi.

Auguste Comte și Italia[1]

Fondator al pozitivismului, Comte a acordat Italiei tot mai mult loc în sistemul său pe măsură ce filozofia științelor devenea mai puțin importantă în cadrul acestuia decît instaurarea unei noi religii. Desigur, ideea religioasă, singura în stare să disciplineze progresul prin ordine, nu a lipsit niciodată din proiectul lui. Comte se gîndise la început să-și organizeze Biserica acordînd preeminență, după Franța, națiunilor germanice, unde protestantismul și spiritul libertății de judecată favorizaseră avîntul gîndirii raționale. Marele Preot al Umanității ar fi condus-o de la Paris, asistat de un colegiu alcătuit din opt francezi, șapte englezi, șase germani, cinci italieni și patru spanioli. Italienii ar fi reprezentat, fiecare, Piemontul, Lombardia, Toscana, statul roman și, respectiv, ținutul napoletan.

---

1. 21 iunie 1994.

El reamintește acest plan în primul tom al *Sistemului de politică pozitivă*, apărut în 1851 și scris în lunile precedente (căci Comte publica imediat după ce scria: medita mult timp, apoi așternea totul pe hîrtie dintr-o suflare și nu mai recitea), deci în ajunul venirii la putere a lui Cavour. Dar, încă din acel moment, Comte anunța un alt plan. În al patrulea și ultimul tom, apărut în 1854, el arată că, deși a ajutat la nașterea filozofiei Luminilor, protestantismul a încremenit-o pe aceasta în stadiul gîndirii metafizice. În plus, la nivel politic, protestantismul, incapabil prin însăși esența lui să genereze o putere spirituală, a pus religia sub dominația puterii temporale, cum s-a întîmplat în Anglia cu Biserica anglicană și în Germania în statele protestante.

Or, pentru Comte, separarea celor două puteri, spirituală și temporală, a fost reușita majoră a catolicismului medieval, iar prima sarcină a religiei Umanității va fi să o restabilească. În această privință, popoarele occidentale rămase la adăpost de protestantism – și care au păstrat cel mai bine „fericita cultură morală a Evului Mediu" – vor fi și cele mai în măsură să reconstituie idealul națiunilor independente din punct de

vedere temporal, „dar legate spiritual printr-o agregare liber consimțită".

În evoluția istorică a Occidentului, etapa negativismului protestant, unde s-au oprit Germania și Anglia, sau cea a deismului voltairian care l-a înlocuit în Franța nu erau deloc inevitabile. Italia și chiar Spania vor putea ușor să le depășească, tot așa cum Franța a depășit calvinismul. În compensație pentru aparenta lor rămînere în urmă, meridionalii vor trece direct de la catolicism la pozitivism. Căci religia Umanității, eliberată de spiritul teologic și de credința într-o revelație, va fi un nou catolicism, luînd termenul în sensul său etimologic de vocație pentru universalitate.

Drept urmare, ordinea întîietății între națiuni se schimbă. Franța rămîne poporul central, dar Italia vine pe locul al doilea, urmată de Spania, apoi de Marea Britanie și, la urmă, de Germania. În jurul Pontifului Umanității, fiecare țară va fi reprezentată de un Superior național, plus alți trei (care nu erau prevăzuți la început) pentru „expansiunile coloniale ale Occidentului".

Italia trebuie să treacă în fața Spaniei în principal pentru că inferioritatea ei militară, rezultată din lipsa de concentrare politică, a ferit-o de orice colonizare.

„Deseori oprimat, poporul italian nu a fost niciodată opresor", pe cînd popoarele iberice păstrează din trecutul lor colonizator dispoziții opresive care, se teme Comte, vor putea să tulbure armonia lumii occidentale.

În schimb, lipsa de concentrare politică este numai în avantajul ansamblului italian. Comte se declară convins că aspirațiile la unitate națională, atît de puternice la mijlocul secolului al XIX-lea, se limitează acolo doar la oamenii cultivați – astăzi am spune intelectuali – și nu au rădăcini populare. Pozitivismul va elibera Italia de sub jugul austriac, însă, odată atins acest scop, nu va pleca urechea la „acei călăuzitori spirituali ai populației care n-au încetat să regrete străvechea sa dominație și chiar să viseze la revenirea ei universală". Cu mai bine de un secol înainte, Comte prevedea astfel care ar putea fi consecințele viitoare, în Italia și Spania, ale exacerbării sentimentului național, așa cum se întîmplase în timpul vieții lui în Franța cu dictatura napoleoniană născută din exaltarea naționalistă a Revoluției.

În Italia, unitatea națională ar fi o aspirație retrogradă, chiar mai rea decît agregările artificiale al căror spectacol îl

oferă această țară actualmente (în 1850, să nu uităm): „Mai ales aceea al cărei nume multiplu indică suficient eterogenitatea, în principal în grupul confuz ce reunește, în nord, cinci state incompatibile".

*

* *

Comte este, într-adevăr, profund ostil statelor. El le vede ca pe produsele unui vechi regim războinic care, înainte de întronarea științei pozitive, „nu putea să întreprindă cucerirea unei lumi ce părea pe cît de invincibilă, pe atît de inexplicabilă și unde fiecare asociere parțială se străduia mai cu seamă să le supună pe celelalte".

Noua religie va avea cu siguranță nevoie ca între aceste familii și Umanitate să se interpună niște corpuri intermediare care pot fi numite patrii. Comte le concepe ca pe niște asocieri libere și durabile, mult mai puțin întinse decît statele, bazate pe respectarea diversităților locale, fiecare dintre ele fiind o reunire spontană a populațiilor rurale în jurul unei cetăți dominante. Aceasta era situația care predomina în Evul Mediu și pe care Italia a știut să o păstreze mai bine decît s-a întîmplat în alte părți.

Franța va da exemplu celorlalte țări. Ea se va dezmembra singură, spărgîndu-se în șaptesprezece mici republici. Europa Occidentală va număra șaptezeci, iar întreaga planetă, cinci sute de astfel de republici, fiecare compusă în medie din trei sute de mii de familii – de același ordin de mărime așadar ca Toscana, Sicilia sau Sardinia. Se dovedește Comte aici profetic? Observăm astăzi ici și colo, în Europa, dar și în restul lumii, o răbufnire a revendicărilor minoritare, o exasperare a particularismelor care, cel puțin în unele cazuri, a dus deja la dezmembrări de state.

Tocmai pentru că, în jurul anului 1850, Italia trăiește încă sub regimul descompunerii politice, ea se apropie mai mult de starea normală a societăților umane. Cu condiția să accepte să favorizeze avîntul intelectual și moral în dauna agitației politice, ea va reuși, mai bine decît popoarele nordice, să treacă direct de la catolicism la pozitivism și să întrunească toate condițiile ce caracterizau societatea Evului Mediu.

Or, continuă Comte, aceste condiții țineau mai mult de sentiment decît de rațiune, fiindcă erau în principal morale. Iar geniul italian își afirmă preeminența pe terenul sentimental și moral. Comte îi acordă acestuia meritul de a fi pus

întotdeauna arta înaintea științei. El îi aduce un adevărat cult celui pe care-l numește întruna „neasemuitul Dante", în parte, probabil, și din rațiuni de ordin intim: iubirea platonică pe care i-o poartă Clotildei de Vaux – pe care, după moartea ei prematură, a transformat-o în madona religiei pozitiviste – o reproduce pentru el, peste veacuri, pe cea a lui Dante pentru Beatrice sau pe cea a lui Petrarca pentru Laura: „Prin intermediul femeilor trebuie să pătrundă pozitivismul în Italia și în Spania".

De șapte ani, scrie el în 1853 (ceea ce ne trimite la 1846, anul în care a murit Clotilde), citește în fiecare seară un cînt din Dante. Cum pontificatul religiei Umanității își are sediul în Franța, celelalte state vor trebui să renunțe la posesia națională a unor nobile rămășițe: „Onorat mai bine în principalul sediu al religiei universale", sicriul lui Dante, deja răpit Florenței de către Ravenna, va fi transferat la Paris.

Pentru ca religia pozitivă să se poată extinde la întreaga planetă, ea va trebui înzestrată cu o limbă comună, bazată în mod necesar pe o elaborare populară: nu o limbă artificială, ci una existentă, care va face obiectul unei aprobări unanime. Ce limbă va putea răspunde acestei

exigențe dacă nu tocmai limba italiană, cea pe care poezia și muzica au cultivat-o cel mai bine, creată de populația cea mai pașnică și mai estetică, singura care nu a colonizat pe nimeni?

Pozitivismul va realiza așadar fuziunea celor cinci limbi occidentale – franceza, engleza, germana, spaniola și italiana – „sub președinția celei mai muzicale". Limba lui Dante și a lui Ariosto, transformată mai întîi în limbă sacră pentru nevoile cultului Umanității, va fi limba universală. În concluzie, dacă Auguste Comte și-ar fi atins scopurile, în adunările internaționale n-am mai auzi astăzi vorbindu-se decît italiană, în loc de anglo-americană...

Prin limba sa, Italia își va aduce contribuția la o nouă ordine mondială. Doar ea va putea să furnizeze și un complement estetic cultului concret al Umanității. Unui italian de geniu, convertit în prealabil la pozitivism, îi va reveni misiunea să compună o epopee, un mare poem care va celebra ieșirea din revoluția occidentală „tot așa cum neasemuita compoziție a lui Dante a instituit începutul ei".

Acest poem al *Umanității*, pe care Comte recunoaște că e incapabil să-l scrie, va trebui să se inspire totuși din criza cerebrală a cărei victimă a fost

filozoful în tinerețe. De aici va rezulta un progres decisiv față de opera lui Dante. Aceasta, simplă excursie prin diferite medii, prezintă un caracter static: ea traduce o *viziune*. Comte va furniza, dimpotrivă, materia unei *experiențe trăite*. În timpul nebuniei lui, el a urmat un drum invers față de cel pe care l-a străbătut umanitatea în cursul istoriei, regresînd de la stadiul pozitiv la stadiul metafizic, apoi la stadiul politeist și, în sfîrșit, la cel fetișist. După această coborîre care a durat trei luni, a urcat panta înapoi, încetul cu încetul, timp de cinci luni. Această opoziție dinamică va dicta structura poemului. El va cuprinde treisprezece cînturi, dintre care unul preliminar, idealizînd unitatea cerebrală; următoarele trei vor fi consacrate coborîrii mentale de la relativ la absolut, „aspirînd mereu la armonia completă fără a putea vreodată să o ating". Următoarele opt cînturi vor înfățișa inima și mintea urcînd încet-încet spre unitatea pozitivă, iar al treisprezecelea va idealiza existența redevenită normală.

Printr-o asemenea creație, geniul italian își va îndeplini misiunea, mentală și socială totodată, căreia religia pozitivă îi reliefează caracterul chiar mai accentuat poetic decît filozofic: sinteză pe care

„cea mai estetică dintre toate populațiile" va trebui să o realizeze.

*
* *

Acest loc de frunte acordat Italiei, artelor și limbii sale clarifică unul dintre aspectele cele mai semnificative ale gîndirii lui Comte. El a conceput progresul în trei faze ce conduc succesiv umanitatea de la starea teologică la starea metafizică și, în fine, la starea pozitivă; dar, în gîndirea sa, fiecare fază nu o abolește pe cea care o precedă. Deși realizează un salt decisiv, fiecare, și mai ales ultima, recuperează și asumă ceea ce constituia bogăția stărilor anterioare.

Pentru că Italia și, într-o măsură mai redusă, Spania au păstrat trăsături arhaice, ele vor pune în slujba stării pozitive o bogăție afectivă pe care, prin ea însăși, aceasta n-ar fi putut să o producă. Comte merge chiar mai departe, proclamînd că, odată ce știința va fi debarasată de orice antropomorfism, resursele poetică și estetică ale gîndirii umane la începuturile ei, lipsite de pericol pentru știință din acel moment, vor putea fi reintegrate în credințele și practicile colective.

Ajunsă la starea pozitivă, umanitatea nu va fi întors așadar spatele fetișismului

din primele epoci (astăzi am spune mentalitatea primitivă). Ea va putea, dimpotrivă, să-i acorde din nou un loc, la fel ca Dante, a cărui operă nu opune, ci mai degrabă armonizează cele două moduri istorice de a reprezenta cerul: sediu al influenţelor astrologice, moştenire păgînă, şi providenţă a unui Dumnezeu suprem, potrivit creştinismului.

Comte se gîndeşte la Dante şi în ultima lui lucrare, *Sinteză subiectivă*, din care n-a reuşit să scrie şi să publice decît un volum pînă în momentul morţii. El enunţă aici regulile care, în acest ultim stadiu al gîndirii lui, se aplică atît operelor filozofice, cît şi celor poetice şi care se inspiră dintr-o aritmetică concretă ce atribuie numerelor prime o valoare simbolică: „Cum stanţele sau grupele au de acum înainte şapte versuri, structura şi succesiunea lor vor combina cele două moduri specifice epopeii italiene, îmbinînd unitatea octavei şi continuitatea terţinei, prin încrucişarea rimelor şi înlănţuirea strofelor. Întotdeauna primul vers al unei stanţe rimează cu ultimul al celei precedente [mai curînd cu penultimul, se pare], a cărei consonanţă finală este astfel triplată ca şi celelalte două".

Căci dacă, în 1854, Comte nu se simţea capabil să compună el însuşi poemul

Umanității, pretinzînd doar să furnizeze materia acestuia vreunui italian de geniu, unui nou Dante, doisprezece ani mai tîrziu crede că e posibil să dea o formă poetică gîndirii sale filozofice și chiar să contopească cele două genuri. Primul tom al *Sintezei subiective*, care numără aproape opt sute de pagini, se prezintă ca o uriașă compoziție supusă regulilor metricii. Fiecare frază numără maximum două sute cincizeci de litere. Lucrarea este împărțită în șapte capitole compuse fiecare din trei părți, împărțite la rîndul lor în șapte secțiuni formate din șapte grupuri de fraze. Dacă substituim versul frazei ca element de bază, regăsim împărțirea cînturilor în stanțe așa cum a practicat-o „populația cea mai estetică". Și aici, trimiterea este tot la Dante.

Ca echivalent al rimei, Comte inventează un joc de asonanțe incredibil de complicat. Fiecare paragraf are drept deviză, s-ar putea spune, un cuvînt preluat din una dintre cele cinci limbi occidentale, plus latina și eventual greaca, iar cuvîntul citit pe litere furnizează, în ordine, inițialele (care au la rîndul lor alte cuvinte drept deviză) începutului fiecărei fraze. Opera în întregul ei se bazează astfel pe o combinație de cuvinte emblematice și de corespondențe fonetice, asemenea – Comte

face apropierea – acrostihurilor simple, duble, triple, cvadruple şi uneori chiar cvintuple care au fost în vogă la poeţii Renaşterii.

Ceea ce Comte nu pare să vadă însă este că, întins pe opt sute de pagini, zeci de mii de rînduri şi sute de mii de cuvinte, procedeul îşi pierde toată savoarea. Nu se mai percepe nici o legătură între conţinut şi formă. Mai precis, în conţinutul unei lucrări filozofice constînd în idei abstracte, totul se reduce la forme. Comte conştientizează vag acest lucru atunci cînd rezervă unei elite de iniţiaţi bucuria estetică oferită de construcţia sa: „Aş fi deci surprins – scrie el – ca ea să fie resimţită imediat şi de alţii decît pozitiviştii deplini, adică religioşi, cărora le oferă o aplicare universală şi permanentă a formulei lor sacre, combinînd iubirea cu ordinea în scopul progresului".

În acest sens, se poate spune că Auguste Comte, de multe ori profet, dar de astă dată fără voia lui, prefigurează o iluzie devenită frecventă la mulţi artişti contemporani. Indiferent că este vorba de poezie, de pictură sau, mai ales, de muzică, ea constă în a crede că, de vreme ce orice operă capabilă să suscite emoţia estetică are o structură, e suficient să inventezi

și să pui în operă o structură pentru ca de aici să rezulte emoție estetică. Ne putem minuna de ingeniozitatea lui Comte, dar activitatea inteligenței nu creează emoția estetică dacă nu-și are punctul de plecare în sensibilitate.

Admirația pe care Comte o avea pentru Italia și pentru Dante nu era fără rezerve. Arta lui Dante și apoi cea a pictorilor Renașterii suferă din cauză că s-au născut în momentul în care ordinea feudală și ambiția de universalitate care a constituit măreția catolicismului medieval erau deja la asfințit: „Arta a trebuit astfel să idealizeze credințe și moravuri al căror declin resimțit interzicea poetului și publicului convingerile intime pe care le pretinde orice mare impresie estetică".

Și Comte continuă: „Neasemuita compoziție a lui Dante caracterizează concursul excepțional a două tendințe contradictorii. Această situație antiestetică, în care totul se transforma și chiar se denatura înainte să fi putut fi idealizat, a silit arta să-și croiască o ieșire artificială căutînd, în amintirile de tip antic, acele moravuri stabile și foarte vizibile pe care nu le putea găsi în jur".

Formulînd această judecată cu privire la spiritul Renașterii italiene la începuturile ei, Comte se dovedea, ca întotdeauna,

un puternic analist și un mare filozof al istoriei. Nu avea însă nici o educație artistică, ceea ce explică probabil faptul că a încercat un sentiment de stînjeneală în fața bogăției și supraabundenței operelor produse în această epocă. El vede aici, într-un fel, un fenomen patologic, efect al unor zadarnice încercări de depășire a contradicțiilor. „Admirabila cultură italiană – scrie el – a fost pînă acum privită deseori ca excesivă, deoarece nu i s-a descoperit adevărata menire."

Ne putem îndoi totuși că, dacă ar fi convertit Italia la pozitivism și ar fi dat astfel artei italiene „adevărata ei menire", ar fi știut să-i propună și altceva decît bizarul aparat de reguli sub formă de șarade, de versuri pe rime date și de aliterații prin care se exercitau, în ajunul morții sale, ceea ce el își imagina a fi facultățile lui poetice. În mod curios, această iluzie face din Comte mai curînd unul dintre precursorii avangardelor excentrice care au înflorit la sfîrșitul secolului al XIX-lea și pe tot parcursul secolului XX decît demnul continuator al lui Dante, în legătură cu care credea că una dintre misiunile ce reveneau geniului său era să-i recupereze și să-i ducă mai departe moștenirea. Dar oare nu *tot* Italia a produs futurismul?

Variațiuni pe tema unui tablou de Poussin[1]

„Pictor filozof", spuneau despre Poussin contemporanii săi. Monumentala expoziție deschisă pînă pe 2 ianuarie la Paris pentru a celebra cea de-a 400-a aniversare a nașterii sale ne convinge că tablourile lui oferă și astăzi materie pentru reflecție.

Voi lua ca exemplu tabloul *Echo și Narcis*, numit și *Moartea lui Narcis*, ilustrare a unui mit antic care, datorită încărcăturii sale poetice și simbolice, este și astăzi actual pentru noi. De altfel, cuvintele „narcisiac" și „narcisism" n-au intrat oare în vocabularul curent?

Reține atenția în primul rînd compoziția tabloului. Toate liniile sînt divergente. Picioarele lui Narcis se depărtează spre dreapta, iar brațele au poziții contrare. Corpurile celorlalte două personaje,

1. 29 decembrie 1994.

nimfa Echo și amorașul care ține o torță funerară, se înclină în direcții opuse. Această divergență în raport cu verticala se repetă în cazul ramurilor copacului ce ocupă partea superioară a tabloului. Prin mijloace vizuale, aceste orientări divergente evocă fenomenul acustic al ecoului care, și el, se îndepărtează treptat de apelul sau strigătul ce i-a dat naștere pînă se pierde în depărtări. Asemenea unuia dintre cele mai cunoscute sonete ale lui Baudelaire, această corespondență sugerată între datele senzoriale conferă tabloului o melancolie, o tristețe nostalgică pe care uniformitatea coloritului o accentuează.

La articolul „Ecou", dicționarul lui Littré reunește o serie de citate preluate din autorii potriviți. În jur de douăsprezece la număr, toate exprimă nostalgie și blîndețe. Principala calitate pe care ele o recunosc ecoului este, se pare, aceea de a trezi prin repetare amintirea prețioasă a unor cuvinte sau cîntece care deja nu mai există. Furetière, care, la fel ca Poussin, a trăit în secolul al XVII-lea, se mulțumește în dicționarul său cu un singur exemplu, la fel de instructiv: „Iubiții nefericiți se vor plînge ecoului". Utilizările tehnice ale cuvîntului păstrează

această tonalitate. În muzică, ecoul este definit ca o repetiție atenuată: „Ecourile sînt foarte plăcute la orgă", spune Furetière. În poezie, ecoul servește la crearea unui efect rafinat.

Această valoare pozitivă recunoscută ecoului de către gîndirea occidentală – căci, în afara Franței, am găsi nenumărate exemple – nu este totuși universală. Voi aduce drept dovadă în acest sens valoarea negativă pe care indienii din cele două Americi o atribuie ecoului în miturile lor. Acesta apare sub forma unui duh rău ce-i scoate din sărite pe cei care îi pun întrebări, repetîndu-le cu obstinație. Cînd interlocutorul se supără, Ecoul îl snopește în bătaie și-l lasă schilod ori îl leagă fedeleș cu mațe de om, din care are coșuri pline. Alte tradiții îi atribuie bătrînei pe nume Ecou puterea de a pricinui crampe, ceea ce este de asemenea o modalitate de a-și paraliza victimele.

Este adevărat că Ecoul se arată uneori milos. Un căpcăun îl întreabă încotro a luat-o un fugar care încearcă să-i scape. Ecoul îl întîrzie repetîndu-i întrebările în loc să-i dea informații. Așadar, oricare ar fi adversarul, Ecoul îl imobilizează sau îl încetinește. Departe de a fi, ca la noi, în conivență cu cel care vorbește și

de a rezona cu sentimentele de care este animat acesta, Ecoul american are întotdeauna funcția de a pune piedică sau de a frîna.

Vedem unde se situează opoziția. Pentru noi, ecoul trezește nostalgia. Pentru amerindieni, el cauzează neînțelegere: aștepți un răspuns și primești altceva. Or, între cei doi termeni există o contradicție. Nostalgia este un exces de comunicare cu tine însuți: suferi deoarece îți aduci aminte niște lucruri pe care mai bine le-ai fi uitat. Invers, neînțelegerea se poate defini ca un defect de comunicare, de astă dată cu aproapele.

Acest raționament pare abstract și teoretic, de un gen în legătură cu care Baudelaire s-a temut cîndva să nu-i fie reproșat „pentru că are poate defectul de a aminti de metodele matematice". Totuși, el reflectă fidel ceea ce spun, atît în Lumea Veche, cît și în Lumea Nouă, miturile despre originea ecoului.

Grecii și eschimoșii (care își spun și cărora li se și spune de acum inuiți) personifică ecoul sub forma unei tinere care este preschimbată în pietre. Conform unei versiuni a mitului grecesc, ea a refuzat să-i cedeze zeului Pan deoarece a rămas cu nostalgia lui Narcis, de care

era îndrăgostită și care, nevrînd să se plece în fața iubirii, a respins-o. În mitul inuit, tînăra este cea care se arăta ostilă iubirii și căsătoriei; de aceea, ai săi au abandonat-o. Refugiată pe o faleză, căindu-se, ea le făcea propuneri de căsătorie bărbaților pe care îi vedea în depărtare pescuind din caiace, însă aceștia nu o credeau sau n-o înțelegeau. Nostalgia, resort al mitului grecesc, se transformă așadar aici, printr-o inversare, în neînțelegere. Și inversarea continuă pînă la sfîrșit: în timp ce nimfa greacă este sfîrtecată în bucăți de niște păstori cărora, ca să se răzbune pe ea, Pan le-a luat mințile, eroina inuită se dezmembrează singură și transformă bucățile corpului ei în stînci: aceeași soartă cu a eroinei din mitul grecesc, produsă în mod voit într-un caz, suportată în mod pasiv în celălalt.

*

* *

Totuși, lucrurile nu sînt chiar atît de simple (și rareori sînt astfel atunci cînd comparăm miturile). Deși mitul lui Narcis invocă tema nostalgiei, tema neînțelegerii este și ea prezentă. Să vedem cum istorisește Ovidiu, în cartea a treia a

Metamorfozelor, povestea lui Echo și a lui Narcis. Îndrăgostită nebunește, nimfa îl urmează pe Narcis în adîncul codrilor. Este însă incapabilă să ia inițiativa, căci Junona, ca să o pedepsească pentru că încercase să o distragă cu flecăreli în timp ce Jupiter umbla după aventuri galante, o osîndise să nu poată nici să vorbească prima, nici să tacă atunci cînd cineva îi vorbește, ci doar să repete ultimele cuvinte ale vocii auzite.

Cînd Narcis, care se rătăcise de tovarășii lui, se neliniștește și strigă: „E cineva pe unde sînt eu?", Echo repetă: „...eu". „Vino!", spune atunci Narcis, iar ea îl cheamă la rîndul ei. Cum nimeni nu se arată, Narcis se miră: „De ce fugi de mine?", iar Echo îi întoarce vorbele: „Înșelat de această voce care o reproduce pe a lui, el reia: «Să ne unim». Echo, în culmea bucuriei, răspunde: «...Să ne unim» și se avîntă către Narcis. Cînd o vede, acesta se dă înapoi și strigă: «Vreau să mor dacă mă las pradă dorințelor tale», iar Echo repetă: «...mă las pradă dorințelor tale»" etc.

Sîntem în plină neînțelegere, dar una opusă celei pe care miturile americane o pun pe seama Ecoului. Căci aici protagoniștii, departe de a se acuza de

incomprehensiune, își imaginează că discută: Echo crede că vorbele lui Narcis îi sînt adresate ei, iar Narcis crede că i se răspunde. Amîndurora li se pare că neînțelegerea nu este o neînțelegere. Ei îi atribuie un conținut pozitiv, în timp ce în miturile americane acest conținut este întotdeauna negativ.

Și asta nu e tot. Fiindcă tema neînțelegerii, de data aceasta cu același conținut negativ ca în America, există și în mitul grecesc, numai că transferată din registrul acustic în cel vizual. Narcis își ia propria reflexie în apă drept altcineva a cărui frumusețe îl uimește și de care se îndrăgostește (pe cînd înainte respingea fete și băieți deopotrivă). Abia după aceea descoperă că e vorba de el însuși. Este cuprins de disperare știind că iubirea sa e imposibilă și moare la rîndul lui din pricina urmărilor unei neînțelegeri.

Cea mai bună dovadă că ajungem la un fond comun mitului grecesc și miturilor americane este că, potrivit celui dintîi, din trupul lui Narcis se naște după moarte floarea ce-i poartă numele (în tabloul lui Poussin, ea crește lîngă capul lui): narcisa, în grecește *narkissos*, de la *narke*, care înseamnă „amorțire". Aceasta era, într-adevăr, puterea atribuită narcisei,

floare îndrăgită de divinitățile infernale, cărora li se ofereau coroane și ghirlande de narcise pentru că, se credea, Furiile își amorțeau victimele. Prin acest mijloc indirect, neînțelegerea vizuală, dacă îmi este îngăduit să spun așa, căreia îi cade pradă Narcis se aseamănă cu neînțelegerea auditivă imputabilă conform miturilor americane duhului Ecou, care își paralizează victimele provocîndu-le crampe sau legîndu-le fedeleș cu intestine.

Nu trebuie deci să ne mirăm dacă incestul, care este o paralizare a relațiilor matrimoniale, apare în miturile noastre, căci, la fel ca în cazul ecoului, este vorba tot despre prezența insolită a identității acolo unde ne așteptam să găsim alteritate. O versiune a mitului lui Narcis afirmă că acesta se îndrăgostise de sora sa geamănă. Ea a murit, iar Narcis, disperat, încerca să-i revadă imaginea contemplîndu-și propria reflecție în oglinda apei. Or, unele mituri americane atribuie dorințe incestuoase unui personaj asemănător cu ecoul prin faptul că, în loc să răspundă, repeta întrebările. Aceste conduite au fost blamate; și, conchide mitul, de atunci a fost a interzis incestul.

Dacă mitul grecesc exprimă prin intermediul codului vizual ceea ce miturile

americane exprimă prin intermediul codului acustic, reciproca este oare la fel de adevărată? Se observă în America imagini vizuale ale ecoului care să corespundă reprezentării pe care și-o făceau grecii despre el pe plan auditiv? Numai indienii care trăiesc pe coasta canadiană a Oceanului Pacific par să fi realizat o reprezentare plastică a ecoului. Pentru ei, acesta era un duh supranatural, reprezentat prin măști cu înfățișare umană prevăzute cu guri interșanjabile, numite „a ursului", „a lupului", „a corbului", „a broaștei", „a peștelui", „a anemonei-de-mare", „a stîncii" etc. Dansatorul purta aceste accesorii într-un coș agățat de cingătoare și le înlocuia discret una cu alta pentru a acompania derularea mitului.

Este semnificativ că, într-un caz, mitul pune accentul pe limbajul articulat, iar în celălalt, pe muzică, fiindcă, pentru greci, muzica, mult superioară cuvîntului, era un mijloc de comunicare cu zeii. Prea vorbăreață, Echo abuza de limbaj și se va vedea obligată la o utilizare minimală a acestuia. În schimb, Pan a făcut ca nimfa să fie sfîrtecată în bucăți și i-a transformat membrele în stînci unde, grație ecoului, cîntecul ei va continua să

răsune nu numai pentru că o dorea, ci și pentru că îi invidia aptitudinile muzicale.

Un ocol prin cele două Americi ne-a permis să scoatem la iveală fondul comun al miturilor. Acesta expune sub toate aspectele ei divergența care ni s-a părut că domină compoziția lui Poussin. Divergență inerentă fenomenului fizic al ecoului, care, paradoxal, pare idiot și în același timp capabil de cele mai surprinzătoare reușite: de aici și curiozitatea pe care o stîrnește, atracția pe care o exercită asupra amatorilor de plimbări și a turiștilor. Divergență, de asemenea, pe care tabloul lui Poussin o face manifestă prin înclinarea în sensuri opuse a nimfei Echo și a micului emisar al lumii supranaturale. Una, aplecată spre pămînt sub forma stîncii cu care o pictură uniformă în tonuri de gri o confundă deja; celălalt, orientat către cerul de unde răzbate singura licărire de lumină din tot tabloul: contraste care, prin mijloacele complementare ale compoziției și coloritului, reunesc în una și aceeași imagine nostalgia zadarnică a nimfei, neînțelegerea fatală a lui Narcis, neputința și atotputernicia ecoului.

Sexualitatea feminină și originea societății[1]

În secolul al XIX-lea și chiar și la începutul secolului XX, o teorie în vogă printre antropologi afirma că în vremurile de început ale omenirii femeile aveau controlul asupra chestiunilor familiale și sociale. Se aduceau multiple dovezi în favoarea acestui pretins matriarhat primitiv: sculpturile în principal feminine și reprezentarea frecventă a unor simboluri feminine în artele din preistorie; locul preponderent acordat unor „zeițe-mame", în epoca protoistorică, în bazinul mediteranean și dincolo de limitele acestuia; populațiile numite „primitive", observate în zilele noastre, la care numele și statutul social trec de la mamă la copii; în fine, numeroase mituri, culese din aproape întreaga lume, care oferă tot atîtea variațiuni pe aceeași temă. În vremurile de

1. 3 noiembrie 1995.

demult, povestesc ele, femeile porunceau bărbaților. Subordonarea acestora a durat pînă în momentul în care au izbutit să pună mîna pe obiectele sacre – deseori, instrumente muzicale – cărora femeile își datorau puterea. Deveniți unici deținători ai acestor mijloace de comunicare cu lumea supranaturală, bărbații au putut să-și impună definitiv dominația.

Recunoscînd o verosimilitate istorică miturilor, se uita că ele au drept funcție principală să explice de ce lucrurile sînt în prezent așa cum sînt, ceea ce le obligă să presupună că în trecut erau altfel. Pe scurt, miturile raționează la fel ca acei gînditori din secolul trecut pasionați de evoluționism care încercau să ordoneze în serie uniliniară instituțiile și tradițiile observate în lume. Plecînd de la postulatul că civilizația noastră e cea mai complexă și cea mai evoluată, ei vedeau în instituțiile popoarelor numite „primitive" o imagine a celor care au putut să existe la începutul umanității. Și pentru că lumea occidentală este guvernată de dreptul patern, trăgeau concluzia că popoarele sălbatice trebuie să fi avut, și uneori încă mai au, un drept total diferit.

Progresele observației etnografice au pus capăt – pentru un timp, s-a putut

crede că în mod definitiv – iluziilor matriarhatului. S-a înţeles că, atît într-un regim de drept matern, cît şi într-un regim de drept patern, autoritatea le aparţine bărbaţilor. Singura diferenţă este că ea e exercitată de fraţii mamelor într-un caz şi de soţii mamelor în celălalt.

Sub influenţa mişcărilor feministe şi a ceea ce în Statele Unite poartă numele de *gender studies* – studii asupra rolului atribuit diferenţelor dintre sexe în viaţa societăţilor –, o serie de ipoteze de inspiraţie matriarhală revin totuşi în forţă. Ele se bazează însă pe o argumentaţie foarte diferită şi mult mai ambiţioasă. Făcînd saltul decisiv de la natură la cultură, umanitatea s-a separat de animalitate şi societăţile umane au luat naştere. Or, acest salt ar constitui un mister dacă nu s-ar putea desemna cutare sau cutare capacitate distinctivă a speciei umane la nivelul căreia s-ar fi luat avîntul necesar. Se cunoşteau deja două: fabricarea uneltelor şi limbajul articulat. Acum este propusă o a treia, despre care se pretinde că e mult superioară de vreme ce, fără a se opri la facultăţile intelectuale pe care le presupun primele două, vine din străfundurile vieţii organice. Apariţia culturii

n-ar mai fi un mister: ea s-ar înrădăcina în fiziologie.

Dintre toate mamiferele, omul e singurul care, potrivit unei expresii tradiționale (dar a cărei importanță nu fusese apreciată cum se cuvine), poate face dragoste tot anul. Femelele speciei umane nu au una sau mai multe perioade de rut. Spre deosebire de animale, ele nu le semnalează masculilor, prin schimbări de coloratie și emanînd mirosuri, perioadele de estru, adică cele propice fecundației și gestației; de asemenea, ele nu refuză să facă dragoste în celelalte perioade.

Sîntem îndemnați să vedem în această diferență majoră factorul care a făcut cu putință și chiar a determinat trecerea de la natură la cultură.

Cum e justificată teza? Aici, lucrurile se complică, fiindcă, în lipsa oricărei demonstrații posibile, imaginația se dezlănțuie.

Unii evocă comportamentul cimpanzeilor sălbatici, ale căror femele, atunci cînd sînt în călduri, obțin de la masculi mai multă hrană animală decît celelalte. Extrapolînd cu îndrăzneală, se trage de aici concluzia că la oameni, atunci cînd vînătoarea a devenit o ocupație îndeosebi masculină, femeile care se arătau accesibile în orice moment primeau de la bărbați

o parte mai mare din vînat. Mai bine hrănite, mai robuste și de aceea mai fertile, aceste femei au fost avantajate de selecția naturală. La toatea astea se mai adaugă un beneficiu: disimulîndu-și ovulația, femeile respective i-ar fi constrîns pe masculi (mînați, în acele vremuri primitive, doar de nevoia de a-și transmite genele) să le consacre mai mult timp decît ar fi cerut simplul act reproductiv. Ele își asigurau astfel o protecție durabilă, din ce în ce mai utilă pe măsură ce, pe parcursul evoluției, copiii cărora le dădeau naștere deveneau tot mai mari, iar dezvoltarea lor devenea tot mai tîrzie.

Adoptînd o poziție total opusă acestei teorii, alți autori afirmă că, neafișîndu-și (termenul folosit de americani este *advertise*) perioadele de estru, femeile au făcut ca supravegherea exercitată de soți asupra lor să fie mai nesigură și mai laborioasă. Aceștia nu erau întotdeauna cei mai buni procreatori; de aceea, interesul speciei a făcut astfel încît femeile să-și poată spori șansele de a fi fecundate de alți masculi.

Cheie a mariajului monogam într-un caz, remediu pentru inconvenientele lui în celălalt, iată deja două teorii care oferă două interpretări diametral opuse ale unuia și aceluiași fenomen. Într-o revistă

științifică franceză extrem de respectabilă (căci unele idei venite de peste Atlantic dobîndesc influență și la noi) am relevat, prezentată cu seriozitate, o a treia teorie la fel de fantezistă. Pierderea estrului s-ar afla la originea interzicerii incestului, despre care se știe că, sub forme diverse, este practic universală în societățile umane. Pierderea estrului, se afirmă, și disponibilitatea constantă rezultată de aici ar fi atras prea mulți bărbați către fiecare femeie. Ordinea socială și stabilitatea familiilor ar fi fost compromise dacă, prin interzicerea incestului, fiecare femeie nu ar fi devenit inaccesibilă pentru bărbații care, ca urmare a unei vieți domestice împărtășite, erau cei mai expuși tentației.

Nu se explică cum anume, în niște societăți foarte mici, ar fi putut interzicerea incestului să protejeze femeile, devenite mai dezirabile prin absența estrului, de ceea ce se numește un „comerț sexual generalizat" cu toți ceilalți masculi cu care relaționau zi de zi chiar dacă nu erau rude apropiate. Mai presus de toate, partizanii acestei teorii par să nu conștientizeze faptul că teoria exact inversă a putut fi susținută într-un mod la fel de plauzibil (mai bine ar fi să spunem la fel de puțin verosimil).

Ei ne spuneau că dispariția estrului amenința pacea familiilor și că a trebuit să fie instaurată interzicerea incestului pentru a face față fenomenului. Or, conform altor autori, dimpotrivă, existența estrului ar fi incompatibilă cu viața socială. Atunci cînd ființele umane au început să formeze societăți în adevăratul sens al cuvîntului, a apărut pericolul ca fiecare femelă în călduri să atragă toți masculii. Ordinea socială n-ar fi rezistat la așa ceva. Estrul trebuia așadar să dispară pentru ca societatea să existe.

Cel puțin această ultimă teorie se sprijină pe un argument seducător. Mirosurile sexuale nu au dispărut cu totul. Încetînd să mai fie naturale, ele au putut să devină culturale. Aceasta ar fi originea parfumurilor, a căror structură chimică rămîne foarte asemănătoare cu cea a feromonilor organici, căci, chiar și astăzi, ingredientele care le compun sînt de proveniență animală.

Cu această teorie, se deschidea o cale pe care unii s-au năpustit, dar răsturnînd din nou datele problemei. Departe de a folosi ca argument pierderea totală a estrului, se subliniază că femeile nu puteau să-l ascundă complet deoarece ciclul lor, mai abundent decît al celorlalte mamifere,

le trăda deseori arătînd tuturor că intrau într-o perioadă de fertilitate. Aflate în competiție pentru masculi, femeile au inventat o tactică. Cele care nu erau fertile la momentul respectiv și, prin urmare, nu reținеau atenția bărbaților au încercat să-i păcălească mînjindu-se cu sînge sau cu un pigment roșu care imita sîngele. Aceasta ar fi originea fardurilor (după, așa cum am văzut, cea a parfumurilor).

În acest scenariu, femeile se pricep să țeasă planuri. Alt scenariu le contestă orice talent de genul acesta sau mai curînd întoarce stupiditatea în folosul acelora care, rămînînd neștiutoare în ceea ce privește perioadele lor de ovulație, vor avea cu atît mai multe șanse să-și transmită genele. Selecția naturală le va favoriza în detrimentul femeilor mai inteligente care, înțelegînd legătura dintre copulație și concepere, vor ști să evite copulația în timpul estrului pentru a fi scutite de neplăcerile gestației.

În funcție de capriciile fabricanților de teorii, pierderea estrului apare astfel cînd ca un avantaj, cînd ca un inconvenient. Ea permite, zic unii, consolidarea căsniciilor sau, zic alții, atenuarea riscurilor biologice ale căsătoriilor monogame. Ea expune la pericolele sociale ale

promiscuității sau le previne. Te ia amețeala în fața acestor interpretări contradictorii care se desființează unele pe altele. Or, atunci cînd faptele pot fi făcute să spună orice, în zadar încerci să construiești pe baza lor o explicație.

De un secol încoace – și chiar în Statele Unite – antropologii au făcut eforturi să introducă în disciplina lor puțină prudență, seriozitate și rigoare. Cum să nu fie mîhniți văzîndu-și cîmpul de studiu invadat, ba chiar ocupat în întregime (mai ales dincolo de Atlantic, unde vechii maeștri sînt repede renegați, deja în Marea Britanie și în scurt timp, ne putem teme, în toată Europa), de aceste robinsonade genitale? Aceste revoluții despre care se discută ca și cum s-ar fi petrecut ieri, presupunînd că au avut într-adevăr loc, datează de sute de mii, dacă nu de milioane de ani. Despre un trecut atît de îndepărtat nu putem spune nimic. De aceea, pentru a găsi un sens pierderii estrului, pentru a-i inventa un rol care să clarifice viața socială pe care o ducem, ea este deplasată în timp în mod clandestin spre o epocă pe care nu o cunoaștem, desigur, dar care nu e atît de îndepărtată încît efectele ei presupuse să nu poată fi proiectate pînă în prezent.

Este semnificativ că aceste teorii despre estru s-au dezvoltat în Statele Unite în prelungirea unei alte teorii care viza și ea să scurteze duratele. Conform acestei teorii, omul de Neanderthal, predecesor imediat al lui *Homo sapiens* (al cărui contemporan a rămas timp de cîteva milenii), nu putea să posede un limbaj articulat din cauza conformației laringelui și faringelui. Apariția limbajului ar data așadar de vreo cincizeci de mii de ani cel mult.

În spatele acestor tentative zadarnice de a atribui baze organice simple unor activități intelectuale complicate recunoaștem o gîndire orbită de naturalism și empirism. Cînd unei teorii îi lipsesc observațiile care ar putea să o fundamenteze – ceea ce este cazul aproape întotdeauna –, ea le inventează. Această tendință de a travesti afirmații gratuite în date experimentale ne duce înapoi în timp cu cîteva secole, căci ea caracteriza reflecția antropologică la începuturile sale.

Dacă structura anatomică a gîtlejului său nu-i permitea omului de Neanderthal să emită anumite foneme, în schimb nu se contestă că el putea emite altele. Și orice foneme sînt la fel de adecvate pentru a diferenția semnificații. Originea limbajului

nu este legată de conformația organelor fonatoare. Cercetarea ei ține de neurologia creierului.

Or, aceasta din urmă demonstrează că limbajul a putut să existe încă din timpuri îndepărtate, mult anterioare apariției lui *Homo sapiens* acum vreo o sută de mii de ani. Mulaje endocraniene făcute pe rămășițele de *Homo habilis*, unul dintre predecesorii noștri îndepărtați, arată că lobul frontal stîng și așa-numita arie a lui Broca, centru al limbajului, erau deja formate acum mai bine de două milioane de ani. Așa cum subliniază numele cu care a fost botezat, *Homo habilis* fabrica unelte, cu siguranță, rudimentare, dar care corespundeau unor forme standardizate. Nu e lipsit de importanță să observăm în această privință că centrul cerebral care comandă mîna dreaptă este învecinat cu aria lui Broca și că cei doi centri s-au dezvoltat împreună. Nimic nu ne permite să afirmăm că *Homo habilis* vorbea, însă el avea primele mijloace necesare în acest sens.

În schimb, nu ne putem îndoi în privința lui *Homo erectus*, predecesorul nostru direct, care, acum o jumătate de milion de ani, cioplea unelte din piatră cu o simetrie studiată, necesitînd peste douăsprezece

operații succesive. Este inimaginabil ca aceste tehnici complexe să se fi putut transmite din generație în generație fără să facă obiectul unei pedagogii.

Toate aceste considerații împing apariția gîndirii conceptuale, a limbajului articulat, deci a vieții în societate, în niște vremuri atît de îndepărtate, încît nu poți, fără să dai dovadă de o naivitate vecină cu nerozia, să elucubrezi ipoteze. Dacă vrei să pui pierderea estrului la originea culturii, trebuie să admiți că ea se produsese deja la *Homo erectus*, poate chiar la *Homo habilis*, specii despre a căror fiziologie nu știm nimic în afară de faptul că lucrurile cu adevărat interesante pentru înțelegerea evoluției umane s-au petrecut în creiere, nu în utere sau în laringe.

Cui s-ar lăsa ispitit de micul joc al estrului îi vom sugera așadar că ipoteza cea mai puțin absurdă pînă la urmă ar pune pierderea estrului în legătură directă cu apariția limbajului. Atunci cînd femeile au putut să-și semnaleze dispoziția prin cuvinte, chiar dacă alegeau să se exprime în termeni aluzivi, n-au mai avut nevoie de mijloacele fiziologice prin care se făceau înțelese înainte. Pierzîndu-și funcția inițială, devenite inutile, aceste vechi mijloace, cu sistemul lor stînjenitor

de tumescențe, umeziri, înroșiri și exalații mirositoare, s-ar fi atrofiat încetul cu încetul. Cultura ar fi modelat natura, și nu invers.

Lecția de înțelepciune a vacilor nebune[1]

Pentru amerindieni și pentru majoritatea popoarelor rămase multă vreme fără scriere, timpul miturilor a fost cel cînd ființele umane și animalele nu erau cu adevărat distincte unele de altele și puteau comunica între ele. Să faci ca timpurile istorice să înceapă cu turnul Babel, cînd oamenii au pierdut uzul unei limbi comune și au încetat să se mai înțeleagă, li s-ar fi părut că ar exprima o viziune extrem de îngustă asupra lucrurilor. Acest sfîrșit al unei armonii originare s-a produs din punctul lor de vedere pe o scenă mult mai vastă; el nu a lovit numai oamenii, ci toate ființele vii.

Chiar și astăzi s-ar zice că păstrăm conștiința vagă a acestei solidarități inițiale dintre toate formele de viață. Nimic nu ni se pare mai presant decît să întipărim

1. 24 noiembrie 1996.

acest sentiment, încă de la naștere sau aproape de la naștere, în mintea copiilor noștri. Îi înconjurăm cu simulacre de animale din cauciuc sau din pluș, iar primele cărți cu poze pe care le punem sub ochii lor le arată, cu mult înainte să le întîlnească, ursul, elefantul, calul, măgarul, cîinele, pisica, cocoșul, găina, șoarecele, iepurele etc., ca și cum ar trebui să le dăm, de la cea mai fragedă vîrstă, nostalgia unei unități despre care vor ști repede că a dispărut.

Nu este surprinzător că uciderea de ființe vii pentru a se hrăni cu ele pune pentru oameni, indiferent dacă sînt sau nu conștienți de acest lucru, o problemă filozofică pe care toate societățile au încercat să o rezolve. Vechiul Testament face din ea o consecință indirectă a căderii. În grădina Edenului, Adam și Eva se hrăneau cu fructe și semințe (Facerea, I, 29). Abia începînd de la Noe, omul a devenit carnivor (IX, 3). Este semnificativ că această ruptură între specia umană și celelalte animale este imediat anterioară poveștii turnului Babel, adică dezbinării oamenilor, ca și cum cea de-a doua ar fi o consecință sau un caz particular al celei dintîi.

Această concepție face din alimentația carnivoră un fel de îmbogățire a regimului vegetarian. Invers, unele popoare fără scriere văd în ea o formă foarte puțin atenuată de canibalism. Ele umanizează relația dintre vînător (sau pescar) și prada sa, concepînd-o după modelul unei relații de rudenie: între ființe aliate prin căsătorie sau, și mai direct, între soți (asimilare facilitată de aceea pe care toate limbile din lume, chiar și ale noastre în cadrul unor expresii argotice, o fac între actul de a mînca și actul copulației). Vînătoarea și pescuitul apar astfel ca un soi de endocanibalism.

Alte popoare – uneori și cele menționate mai sus – consideră că, întotdeauna, cantitatea de viață existentă în fiecare moment în univers trebuie să fie echilibrată. Vînătorul sau pescarul care ia o parte din ea va trebui, dacă se poate spune așa, să o înapoieze pe seama propriei speranțe de viață; este un alt mod de a vedea alimentația carnivoră ca pe o formă de canibalism: de astă dată, autocanibalism, de vreme ce, potrivit acestei concepții, crezînd că îți mănînci aproapele, te mănînci de fapt pe tine însuți.

Cu vreo trei ani în urmă, în legătură cu epidemia numită „a vacii nebune”,

care nu era așa de actualitate cum a devenit astăzi, le explicam cititorilor cotidianului *La Repubblica* într-un articol („Siamo tutti cannibali", vezi *supra*, pp. 163-174) că patologiile apropiate cărora omul le cădea uneori victimă – *kuru* în Noua Guinee, noi cazuri de maladie Creutzfeldt-Jakob în Europa (rezultate din administrarea de substanțe extrase din creierul uman pentru tratarea unor tulburări de creștere) – erau legate de practici ce țineau în sens propriu de canibalism, a cărui noțiune trebuia lărgită pentru a le putea include pe toate în cadrul său. Și iată că în prezent ni se aduce la cunoștință că boala din aceeași familie care a lovit vacile în mai multe țări europene (și care prezintă un risc mortal pentru consumatori) s-a transmis prin făinurile de origine bovină cu care erau hrănite animalele. Ea a rezultat așadar din transformarea acestora de către om în canibale, după un model care nu este de altfel fără precedent în istorie. Texte din epocă afirmă că, în timpul Războaielor Religioase ce au însîngerat Franța în secolul al XVI-lea, parizienii înfometați au fost siliți să se hrănească cu o pîine pe bază de făină făcută din oseminte

omenești, care erau scoase din catacombe pentru a fi măcinate.

Legătura dintre alimentația carnată și un canibalism lărgit pînă la a i se da o conotație universală are așadar rădăcini foarte adînci în gîndire. Ea iese în prim-plan odată cu boala vacii nebune deoarece la teama de a nu contracta o boală mortală se adaugă oroarea pe care ne-o inspiră în mod tradițional canibalismul, extins acum la bovine. Condiționați încă de mici copii, rămînem cu siguranță ființe carnivore și acceptăm, în lipsă de altceva mai bun, cărnuri de substituție. Nu e mai puțin adevărat că a avut loc o scădere spectaculoasă a consumului de carne. Dar oare cîți sîntem cei care, cu mult înainte de aceste evenimente, nu puteam trece prin fața tejghelei unui măcelar fără să ne simțim rău, văzînd prin anticipație din perspectiva secolelor viitoare? Căci va veni o zi cînd ideea că, pentru a se hrăni, oamenii din trecut creșteau și masacrau ființe vii, expunîndu-le cu satisfacție carnea sfîrtecată în vitrine, va provoca probabil aceeași repulsie pe care o provocau călătorilor din secolul al XVI-lea sau al XVII-lea ospețele canibale ale sălbaticilor americani, oceanieni sau africani.

Popularitatea tot mai mare a mișcărilor de apărare a animalelor o dovedește: percepem din ce în ce mai clar contradicția în care ne blochează moravurile noastre, între unitatea creației așa cum încă se manifesta ea la intrarea în arca lui Noe și negarea ei chiar de către Creator, la ieșire.

*

* *

Auguste Comte este probabil unul dintre filozofii care au acordat cea mai multă atenție problemei raporturilor dintre om și animal. A făcut-o sub o formă pe care comentatorii au preferat să o ignore, punînd-o pe seama extravaganțelor la care acest mare geniu s-a dedat adesea. Merită totuși să ne oprim asupra ei.

Comte împarte animalele în trei categorii. Le plasează în prima pe cele care, într-un fel sau altul, prezintă un pericol pentru om și propune pur și simplu nimicirea lor.

În a doua categorie reunește speciile pe care omul le protejează și le crește ca să se hrănească cu ele: bovine, porcine, ovine, păsări de curte și iepuri... De milenii, omul le-a transformat atît de profund, încît nici nu le mai putem

numi animale. Trebuie să le vedem ca pe „laboratoarele nutritive" în care se elaborează compușii organici necesari subzistenței noastre.

Dacă Auguste Comte expulzează această a doua categorie din cadrul animalității, pe cea de-a treia o integrează umanității. Ea reunește speciile sociabile în care oamenii își găsesc tovarăși și adesea chiar auxiliari activi: animale „a căror inferioritate mentală a fost mult exagerată". Unele, precum cîinele și pisica, sînt carnivore. Altele, ca urmare a naturii lor de erbivore, nu au un nivel intelectual suficient de ridicat care să le facă utilizabile. Comte preconizează transformarea lor în carnivore, lucru deloc imposibil în opinia lui de vreme ce în Norvegia, atunci cînd nutrețul lipsește, animalele sînt hrănite cu pește uscat. În felul acesta, unele erbivore vor fi aduse la cel mai înalt grad de perfecțiune pe care îl admite natura animală. Devenite mai active și mai inteligente datorită noului lor regim alimentar, ele vor fi mai înclinate să se devoteze stăpînilor, să se poarte ca niște slujitori ai umanității. Li se va putea încredința supravegherea surselor de energie și a mașinilor, astfel încît oamenii vor deveni disponibili pentru alte sarcini. Utopie,

desigur, recunoaște Comte, dar nu în mai mare măsură decît transmutația metalelor, care se află totuși la originea chimiei moderne. Aplicînd animalelor ideea transmutației, nu facem decît să extindem utopia de la ordinea materială la ordinea vitală.

Vechi de un secol și jumătate, aceste idei sînt profetice în mai multe privințe, prezentînd totodată în alte privințe un caracter paradoxal. Este mai mult decît adevărat că omul provoacă direct sau indirect dispariția a nenumărate specii și că altele sînt grav amenințate din cauza sa. Să ne gîndim la urși, lupi, tigri, rinoceri, elefanți, balene etc., plus speciile de insecte și alte nevertebrate pe care degradările provocate de către om mediului natural le extermină pe zi ce trece.

Profetică este, într-o măsură pe care Comte n-ar fi putut să și-o imagineze, și această viziune asupra animalelor, pe care omul le transformă în hrana sa, reduse fără milă la condiția de laboratoare nutritive. Crescătoriile de viței, porci și pui oferă cea mai cumplită ilustrare a viziunii lui Comte. Foarte recent, Parlamentul European s-a arătat chiar tulburat de ele.

În fine, tot profetică este și ideea că animalele care formează a treia categorie concepută de Comte vor deveni colaboratori activi pentru om, așa cum o atestă misiunile tot mai diverse încredințate specialiștilor în dresaj canin, recurgerea la maimuțe special pregătite pentru asistarea persoanelor cu grad ridicat de invaliditate și speranțele cărora le dau naștere delfinii.

Transmutația din erbivore în carnivore este și ea profetică, o dovedește drama vacilor nebune, însă în acest caz lucrurile nu s-au petrecut așa cum prevăzuse Comte. Am transformat erbivore în carnivore, dar, în primul rînd, poate că această transformare nu e chiar atît de originală pe cît credem. S-a putut susține că rumegătoarele nu sînt erbivore veritabile fiindcă se hrănesc mai ales cu microorganismele care, la rîndul lor, se hrănesc cu vegetale prin fermentare într-un stomac special adaptat.

Dar, mai presus de toate, această transformare nu a fost realizată în folosul ajutoarelor active ale omului, ci în detrimentul acelor animale calificate de Comte drept laboratoare nutritive: eroare fatală în privința căreia el însuși trăsese un semnal de alarmă, căci, spunea el, „excesul

de animalitate le-ar fi dăunător". Dăunător nu numai lor, ci și nouă: oare nu conferindu-le un exces de animalitate (prin transformarea lor nu doar în carnivore, ci chiar în canibale) ne-am preschimbat, desigur, fără voia noastră, „laboratoarele nutritive" în laboratoare ucigașe?

*

* *

Boala vacii nebune n-a ajuns încă în toate țările. Italia, cred, a rămas pînă în prezent neatinsă. Poate că această epidemie va fi curînd uitată: fie că se va stinge de la sine, așa cum prezic savanții britanici, fie că se vor descoperi vaccinuri sau remedii ori că o politică de sănătate riguroasă va asigura sănătatea animalelor destinate măcelăriilor. Se pot concepe însă și alte scenarii.

Contrar ideilor luate de-a gata, se bănuiește că boala ar putea trece frontierele biologice dintre specii. Afectînd toate animalele cu care ne hrănim, ea s-ar instala în mod durabil și ar dobîndi un loc printre flagelurile născute din civilizația industrială, care compromit din ce în ce mai grav satisfacerea nevoilor tuturor ființelor vii.

Deja nu mai respirăm decît un aer poluat. Apa, poluată și ea, nu mai este acel bun care putea fi considerat disponibil fără nici o limită: știm că e măsurată atît pentru agricultură, cît și pentru utilizările casnice. De la apariția maladiei SIDA, raporturile sexuale implică un risc fatal. Toate aceste fenomene bulversează și vor bulversa profund condițiile de viață ale omenirii, anunțînd o nouă eră în care s-ar plasa, pur și simplu ca o consecință, și pericolul mortal pe care l-ar prezenta de acum înainte alimentația carnată.

De altfel, nu e singurul factor care l-ar putea constrînge pe om să se îndepărteze de ea. Într-o lume în care populația totală s-a dublat probabil în mai puțin de un secol, animalele mari și mici crescute de om devin pentru acesta niște concurente redutabile. S-a calculat că în Statele Unite două treimi din cerealele produse servesc la hrănirea lor. Și să nu uităm că aceste animale ne dau înapoi sub formă de carne mult mai puține calorii decît au consumat în cursul vieții lor (o cincime, mi s-a spus, în cazul unui pui). O populație umană în expansiune va avea repede nevoie pentru a supraviețui de întreaga producție cerealieră actuală: nu va mai rămîne nimic pentru

animalele și păsările domestice, astfel încît toți oamenii vor trebui să adopte un regim alimentar calchiat după cel al indienilor și chinezilor, la care carnea acoperă o foarte mică parte din nevoile de proteine și calorii. Va trebui, poate, să se renunțe chiar complet la carne, căci, în timp ce populația crește, suprafața terenurilor cultivabile se diminuează sub efectul eroziunii și al urbanizării, rezervele de hidrocarburi scad, iar resursele de apă se reduc. În schimb, experții apreciază că, dacă omenirea ar deveni integral vegetariană, suprafețele cultivate astăzi ar putea hrăni o populație de două ori mai mare.

Este de notat că, în societățile occidentale, consumul de carne tinde în mod spontan să scadă, ca și cum aceste societăți ar începe să-și schimbe regimul alimentar. În acest caz, epidemia vacii nebune, îndepărtîndu-i de carne pe cei care o consumă, nu ar face decît să accelereze o evoluție în curs. Ea i-ar adăuga doar o componentă mistică făcută din sentimentul difuz că specia noastră plătește pentru că a încălcat ordinea naturală.

Agronomii se vor ocupa de creșterea conținutului de proteine al plantelor

alimentare, iar chimiștii de producerea în cantități industriale a unor proteine de sinteză. Însă chiar dacă encefalita spongiformă (denumirea savantă a bolii vacii nebune și a altor boli înrudite) se instalează în mod durabil, putem să pariem că pofta de carne nu va dispărea. Doar că satisfacerea ei va deveni o ocazie rară, costisitoare și plină de riscuri. (Japonia cunoaște o situație asemănătoare în cazul peștelui tetrodon *fugu*, care, se zice, ar avea un gust delicios, dar care, dacă nu e curățat cum trebuie, poate constitui o otravă mortală). Carnea va figura în meniu în condiții excepționale. Va fi consumată cu același amestec de reverență pioasă și anxietate care, potrivit călătorilor din vechime, impregna ospețele canibale ale anumitor popoare. În ambele cazuri, este vorba de o comuniune cu strămoșii și totodată de încorporarea, cu asumarea tuturor riscurilor, a substanței primejdioase a unor ființe vii care au fost sau au devenit niște inamici.

În condițiile în care creșterea animalelor, nerentabilă, va fi dispărut complet, această carne, cumpărată din magazine de mare lux, nu va mai proveni decît din vînătoare. Turmele noastre de altădată, lăsate de capul lor, vor fi un vînat ca

oricare altul pe cîmpurile întoarse la starea de sălbăticie.

Nu se poate afirma așadar că expansiunea unei civilizații care se pretinde mondială va uniformiza planeta. Înghesuindu-se, cum vedem în prezent, în megalopolisuri de dimensiunile unor provincii, populația, nu demult mai bine repartizată, va abandona alte spații. Părăsite definitiv de locuitorii lor, aceste spații s-ar întoarce la niște condiții arhaice; ici și colo și-ar face loc cele mai ciudate genuri de viață. În loc să se îndrepte către monotonie, evoluția umanității ar accentua contrastele, ba chiar ar crea unele noi, reinstaurînd domnia diversității. Punînd capăt unor obiceiuri milenare, aceasta este lecția de înțelepciune pe care poate că o vom învăța, într-o bună zi, de la vacile nebune.

Întoarcerea unchiului dinspre mamă[1]

Aplicațiile industriale sau militare ale fizicii și chimiei moderne ne-au familiarizat cu noțiunile de masă sau de temperatură critică. Ele se raportează la niște praguri înainte sau dincolo de care materia manifestă proprietăți ce rămîneau ascunse în condiții obișnuite. Am fi putut să le credem inexistente sau chiar inimaginabile înainte ca aceste praguri să fie depășite.

Societățile umane au și ele punctele lor critice, pe care le ating atunci cînd cursul existenței lor este serios perturbat. În interiorul lor se dezvăluie dintr-odată proprietăți latente, uneori vestigii ale unei stări vechi ce reapare atunci cînd era considerată dispărută, alteori mereu actuale, dar în mod normal invizibile deoarece sînt îngropate în adîncurile structurii

1. 24 decembrie 1997.

sociale. Deseori, de altfel, ele sînt și una, și alta.

Îmi spuneam aceste lucruri cu cîteva luni în urmă citind în presă textul intervenției contelui Spencer la funeraliile surorii sale, prințesa Diana. În modul cel mai neașteptat, cuvintele sale făceau să renască un rol, cel al unchiului dinspre mamă, despre care se putea crede că, în starea actuală a societății, nu mai este decît o relație de rudenie printre altele, căreia nu i se asociază nici o semnificație particulară. În timp ce, în trecutul societății noastre și chiar în prezentul multor societăți exotice, unchiul dinspre mamă a fost sau rămîne o piesă majoră a structurii familiale și sociale. Dacă ne gîndim că reședința contelui Spencer se află în Africa de Sud, trebuie să fim de acord că hazardul a potrivit bine lucrurile: într-adevăr, „The Mother's brother in South Africa" este titlul celebrului articol apărut în 1924 în *South African Journal of Science* unde Radcliffe-Brown a pus în lumină importanța acestui rol și a încercat, printre cei dintîi, să înțeleagă care putea fi semnificația lui.

Punînd necazurile surorii sale pe seama fostului soț al acesteia și a familiei regale în ansamblul ei, contele Spencer își asumă

mai întîi poziția „celui care dă femeia", cum spun etnologii în jargonul lor, personaj care păstrează un drept de a veghea asupra surorii sau fiicei lui și poate interveni dacă el o crede sau ea se crede maltratată. Dar, mai presus de toate, el afirmă că între dînsul și nepoții lui, fiii surorii sale, există o legătură specială ce-i dă dreptul, din care el face o datorie, de a-i proteja împotriva tatălui lor și a neamului acestuia.

Societatea contemporană nu recunoaște un asemenea rol structural acordat unchiului dinspre mamă, însă el a fost recunoscut în Evul Mediu și poate și în Antichitate. „Unchi" se spune în grecește *theios*, „rudă divină" (de unde derivă termenii italian, spaniol și portughez *zio* și *tio*), ceea ce ar lăsa să se presupună că acest tip de rudă ocupa un loc deosebit în constelația familială. Acest loc era atît de important în Evul Mediu încît intriga celor mai multe dintre cîntecele de gestă se învîrte în jurul raporturilor dintre unchiul matern și nepotul ori nepoții săi. Roland este nepotul după mamă al lui Carol cel Mare, la fel cum sînt și Vivien pentru Guillaume d'Orange, Gautier pentru Raoul de Cambrai, Perceval pentru Regele Pescar, Gauvain pentru

regele Arthur, Tristan pentru regele Mark, Gamwell pentru Robin Hood... Și lista ar putea continua. Această înrudire crea niște legături atît de puternice încît le puneau practic în umbră pe celelalte: *Cîntecul lui Roland* nici măcar nu-l menționează pe tatăl eroului.

Unchiul dinspre mamă și nepotul își acordau reciproc asistență. Nepotul primea daruri de la unchi. Acesta din urmă îl arma cavaler și îi dădea eventual o soție. Intensitatea sentimentelor care îi uneau reiese în mod elocvent din cuvintele atribuite lui Carol cel Mare într-un alt cîntec de gestă, *Intrarea în Spania*, cînd Roland îl părăsește ca să meargă la luptă: „Dacă te pierd, suspină Împăratul, eu singur voi rămîne/ Precum e biata doamnă cînd soțul și-a pierdut".

*

* *

Relația dintre unchi și nepot este, se pare, mai puțin vizibilă în cîntecele de gestă italiene și spaniole decît în cele franceze și germanice. Poate pentru că ea se situează într-un cadru instituțional mai vast, desemnat în engleză prin termenul *fosterage*, de origine germanică.

Această tradiție, respectată cu strictețe în Irlanda și în Scoția, cerea ca vlăstarele de viță aleasă să fie încredințate altei familii, care le creștea și le asigura educația. Rezultau de aici între protagoniști niște legături morale și sentimentale mai puternice decît cele pe care și le recunoșteau aceștia cu familiile în care se născuseră. Tradiția exista și în Europa continentală, cel puțin sub forma numită „*fosterage* al unchiului". Copilul nobil era încredințat familiei sale materne reprezentate în principal de fratele mamei la care copilul ocupa poziția de „hrănit", pe care o va păstra mai tîrziu (în franceza veche, cuvîntul avea un sens mult mai larg decît cel strict alimentar).

Aceste obiceiuri au fost văzute ca dovada unei vechi predominanțe a dreptului matern și a filiației matriliniare, pe care nimic nu o atestă totuși în Europa străveche. Astăzi înțelegem că ele sînt, dimpotrivă, un efect printre alte efecte ale filiației patriliniare: tocmai pentru că tatăl deține autoritatea familială, unchiul matern, veritabilă „mamă masculină", asumă un rol invers; în timp ce, într-o societate cu filiație matriliniară, unchiul matern, care exercită autoritatea familială, e temut și ascultat de către nepotul

său. Există deci o corelație între atitudinea față de unchiul dinspre mamă și cea față de tată. În societățile unde relația dintre tată și fiu este familiară, cea dintre unchi și nepot este severă: iar acolo unde tatăl apare ca austerul depozitar al autorității familiale, unchiul se bucură de blîndețe și libertate.

Nenumărate societăți din întreaga lume ilustrează o formulă sau pe cealaltă după cum filiația se transmite direct prin bărbați, din tată în fiu, sau prin intermediul femeilor (filiația mergînd atunci de la unchi la nepot). În ambele cazuri, unchiul dinspre mamă este prezent și formează cu sora sa, soțul acesteia și copiii născuți din unirea lor un sistem cu patru termeni care, în cel mai economic mod ce se poate concepe, reunește cele trei tipuri de raporturi familiale necesare pentru ca o structură de rudenie să existe, adică o relație de consangvinitate, o relație de alianță și o relație de filiație. Altfel spus, o relație de la frate la soră, o relație de la soț la soție și o relație de la părinți la copii.

Tocmai această structură, care devenise greu vizibilă deoarece fusese înghițită de complexitatea societăților moderne, a fost făcută din nou actuală de către

contele Spencer prin cuvintele sale. El a știut să definească impecabil relațiile interne ale unui sistem familial cu patru termeni. Sora lui și cu dînsul erau, spune el, uniți printr-o intimitate tandră încă din primii ani ai copilăriei: „Noi doi, cei mai mici din familie, ne petreceam timpul împreună". Dimpotrivă, relațiile prințesei cu soțul ei și cu neamul acestuia au fost marcate de „angoasă [...], lacrimi, disperare". Și așa cum se opun relațiile dintre frate și soră, pe de o parte, și cele dintre soț și soție, pe de altă parte, tot așa se opun, în discursul contelui, și relațiile dintre unchi și nepoții cărora el se angajează să le dea o educație mai prevenitoare... Cu alte cuvinte, două tipuri de relații contrastante, unele pozitive, celelalte negative, care sînt exact simetrice într-o structură ce poate fi considerată pe bună dreptate atomul rudeniei, pentru că nu se poate concepe alta mai simplă (mai complicate există însă).

*

* *

Spre deosebire de ceea ce s-a crezut multă vreme, de fapt nu consangvinitatea fundamentează familia. Avînd în vedere interzicerea incestului, practic

universală, deși se realizează sub multe forme diferite, un bărbat nu poate obține femeie decît de la alt bărbat, care i-o cedează sub formă de fiică sau de soră. Nu trebuie așadar să explicăm cum își face apariția unchiul dinspre mamă în structura de rudenie. El nu apare în această structură, ci este condiția ei, este dat nemijlocit în ea.

Încă recognoscibilă cu două sau trei secole în urmă, această structură s-a dezagregat sub efectul schimbărilor demografice, sociale, economice și politice care au însoțit – uneori în calitate de cauze, alteori de efecte ale acesteia – revoluția industrială. Spre deosebire de ceea ce se întîmplă în societățile fără scriere, legăturile de rudenie nu mai exercită la noi un rol de reglare asupra ansamblului raporturilor sociale: coerența lor globală depinde de alți factori.

Emoția intensă provocată în întreaga lume de moartea prințesei Diana se explică în mare parte de vreme ce această dramă instala personajul la intersecția unor mari teme folclorice – fiul regelui care ia de nevastă o păstoriță, soacra cea rea – și a unor teme religioase – păcătoasa dată morții și care își asumă prin sacrificiul ei păcatele noilor convertiți. Înțelegem

mai bine astfel faptul că drama a permis altor structuri arhaice să reapară. Un unchi dinspre mamă a putut astfel să revendice un rol care i-ar fi aparținut în trecutul societăților noastre și care i-ar aparține și în altele, cu toate că acest rol este astăzi lipsit de orice bază legală sau chiar cutumiară. „Noi toți, familia ta prin sînge", proclamă contele Spencer ca și cum drepturile pe care și le atribuie asupra nepoților săi ar avea o bază la nivelul obiceiurilor: „Mă angajez să-i apăr copiii de o soartă asemănătoare cu a ei, [să fac în așa fel încît] să fie crescuți cu blîndețe și cu imaginație". Cu ce drept ar putea revendica asta fără să reînvie o structură de rudenie care a fost predominantă în societățile umane, care era socotită dispărută din societatea noastră și care, datorită unei crize, reapare în conștiința actorilor?

*

* *

Lucrarea unui tînăr etnolog chinez format în Franța a adus de curînd noi documente cu privire la locul deosebit pe care îl acordă unchiului dinspre mamă unele societăți exotice. Un grup etnic din China, de la marginea munților Himalaya,

posedă un sistem familial și social absolut remarcabil care, încă din secolul al XIII-lea, îi stîrnise curiozitatea lui Marco Polo. Celula domestică, care se îndepărtează atît de mult de concepțiile noastre obișnuite încît abia dacă îndrăznim să o numim familie, se compune dintr-un frate, o soră și copiii acesteia. Acești copii, care aparțin exclusiv descendenței materne, sînt rodul raporturilor sexuale pe care femeia le poate avea cu orice bărbat care nu-i este rudă (fiindcă interzicerea incestului se aplică aici ca și în alte părți). Uneori destul de durabile, aceste relații se reduc cel mai adesea la vizite pe furiș fără nici un viitor. Femeia poate primi un număr nelimitat de asemenea vizite pe care bărbații le practică cu asiduitate de cum se lasă întunericul. Atunci cînd se naște un copil, nu se poate afla așadar care dintre acești iubiți de ocazie este tatăl și, de altfel, nimeni nu are grija asta. Nomenclatura de rudenie nu cuprinde nici un termen căruia să-i poată fi asociat sensul de „tată" sau de „soț"[1].

---

1. Cai Hua, *Une société sans père ni mari. Les* Na *de Chine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

Autorul acestor interesante observații crede, nu fără naivitate, că a descoperit un caz unic și care demolează toate ideile admise despre familie, rudenie și căsătorie. Este o dublă eroare. Populația *na* reprezintă poate un caz extrem al unui sistem pentru care se cunosc de multă vreme și alte exemple, mai ales în Nepal, în sudul Indiei și în Africa. Și departe ca astfel de cazuri să demoleze ideile admise, structura familială pe care o ilustrează oferă doar o imagine simetrică și inversată a societății noastre.

Aceste societăți șterg treptat categoria de soț, așa cum și noi am șters treptat categoria de unchi dinspre mamă (pentru care nomenclaturile noastre de rudenie nu mai conțin un termen distinctiv). Firește, printre noi, în cutare sau cutare familie, unchiul acesta ar putea juca ocazional un rol, dar care nu e înscris dinainte în sistem. O familie care nu are rol de soț n-ar trebui deci să ne surprindă cu nimic. În orice caz, nu mai mult decît o familie fără rol prevăzut pentru unchiul dinspre mamă, care nouă ni se pare naturală. Nimeni n-ar pretinde că propriile noastre societăți infirmă teoriile privitoare la rudenie și căsătorie. Nici cea a populației *na* nu o face. Sînt pur și

simplu societăți care nu acordă – sau nu mai acordă – rudeniei și căsătoriei o valoare de reglare pentru a le asigura funcționarea și se bazează pe alte mecanisme. Căci sistemele de rudenie și de căsătorie nu au aceeași importanță în toate culturile. Ele le furnizează unora principiul activ care reglează relațiile lor sociale. În altele, ca a noastră și probabil și cea a populației *na*, această funcție este absentă sau foarte diminuată.

Unde duc aceste reflecții al căror punct de plecare a fost un eveniment care, cu cîteva luni în urmă, a bulversat imaginația publică? Pentru a înțelege mai bine anumite resorturi profunde ale funcționării societăților, nu putem recurge doar la cele care se află cel mai departe de noi în timp sau în spațiu.

Nu cu mult timp în urmă se apela aproape automat la etnologie pentru a interpreta tradiții vechi sau recente, al căror sens nu mai era cunoscut, ca pe niște rămășițe sau vestigii ale unei stări sociale încă prezente la populațiile sălbatice. Contrar acestui primitivism desuet, am realizat că forme de viață socială și tipuri de organizare bine atestate în istoria noastră pot, în anumite circumstanțe, să redevină actuale și să arunce

o lumină retrospectivă asupra unor societăți foarte îndepărtate de noi în timp sau în spațiu. Între societățile numite complexe sau evoluate și cele numite pe nedrept primitive sau arhaice, distanța nu este atît de mare pe cît se putea crede. Ceea ce se află departe luminează ceea ce este aproape, dar și ceea ce este aproape poate lumina ceea ce se află departe.

Proba prin mit nou[1]

Adepții analizei structurale știu că sînt expuși unei critici la care, din cînd cînd, sînt nevoiți să răspundă. Li se reproșează ca o slăbiciune inerentă întreprinderii lor că abuzează de analogii, mulțumindu-se cu cele mai superficiale; sau că, utilizînd toate mijloacele pe care le au la îndemînă, recurg la analogii heteroclite și, de aceea, contestabile. Seriile nelimitate de asocieri produse de analiza structurală s-ar asemăna atunci, pentru unii, cu acel joc aflat la mare cinste printre elevi care constă în a schimba între ei cuvinte ce încep fiecare cu silaba sau silabele cu care se încheie cuvîntul precedent, punînd la contribuție sectoarele cele mai șocante ale lexicului.

Ar rămîne să ne punem întrebări asupra atracției pe care o prezintă acest joc pentru niște minți tinere. Nu am

1. 16 aprilie 1999.

explica-o printr-o căutare de asonanțe, pe care am numi-o pur și simplu poetică. Asonanța este unul dintre mijloacele de care poezia se folosește pentru a ajunge la niște realități inexprimabile în proză. De fapt, acest joc evocă sub o formă rudimentară un procedeu de versificație familiar vechilor poeți, prin rime numite înlănțuite, concatenate, anexate sau înfrățite; el amintește, de asemenea, de „cuvintele-pivot", *kake kotoba*, din versificația japoneză, unde una și aceeași silabă sau unul și același grup de silabe primește simultan două semnificații. Exploatînd și ea similaritatea și diferența, rima face să apară raporturi de echivalență între sunet și sens: „Ar însemna să comitem o simplificare abuzivă dacă am trata rima doar din punctul de vedere al sunetului. Rima implică în mod necesar o relație semantică" (Jakobson, 1963, p. 233).

Nu ne vom debarasa așadar de analogiile înlănțuite de către analiza structurală acordîndu-le locul inferior pe care, în cadrul altui gen, am greși dacă l-am atribui în mod similar rimelor, căci și unele, și altele sînt mai încărcate de sens decît ne imaginăm. Ceea ce fundamentează aceste analogii este faptul că, în calitate de termeni ai unui raționament

ipotetico-deductiv, ele duc la concluzii pentru care trebuie să fie posibilă furnizarea unei dovezi. Aș vrea să arăt acest lucru pe un exemplu (Lévi-Strauss, 1985).

Să luăm drept punct de plecare lutul pentru olărit. De la acesta se trece la Rîndunica-de-noapte, pentru că, în unele mituri, lutul este efectul, iar pasărea respectivă este cauza. Abia formată, imaginea Rîndunicii-de-noapte se inversează în cea a Leneșului, care, prin mai multe trăsături, formează cu ea un cuplu opozițional. Similaritatea dintre genul de viață al Leneșului și cel al altor animale incită atunci la subsumarea tuturor conceptului de faună arboricolă, care conduce la poporul piticilor fără anus, reprezentare figurată a acestei faune: de aici se ajunge la piticii fără gură, printr-o relație de simetrie inversată care se observă dacă se schimbă emisfera.

Aceste transferuri succesive, de ordin uneori logic, alteori retoric sau geografic, se bazează pe relații de contiguitate, de asemănare, de echivalență sau de inversare. Ele țin de silepsă, de metonimie sau de metaforă. Cum vom reuși să convingem că aceste alegeri nu sînt arbitrare, făcute de fiecare dată în sprijinul cauzei pe care o pledăm? Și nu ne îndepărtează

ele din ce în ce mai mult de punctul de plecare, ca și cum am uita pe parcurs de olărit, al cărui statut mitic dăduse anchetei rațiunea ei de a fi? După ce reamintește teza potrivit căreia fauna arboricolă ar fi concepută de mitologia americană ca transformarea unui popor de pitici, un critic obiectează: „Este însă numai o presupunere, fiindcă [...] majoritatea acestor relații sînt doar postulate, fără să fie prezentate mituri care să le justifice [...]. Avînd în vedere locul strategic pe care miturile acestea ar trebui să-l ocupe în *La Potière jalouse*, pentru furnizarea dovezii, acest lucru continuă să fie semnificativ" (Abad Márquez, 1995, p. 336).

Or, acest parcurs sinuos, în care intervin la fiecare etapă noi postulate, noi ipoteze, este imediat și global validat cînd apare un mit necunoscut anterior, care scurtcircuitează intermediarii și face ca premisele și concluzia să se reunească. Este și cazul unui mit al indienilor tatuyo din regiunea Vaupés, cules de dna Elsa Gómez-Imbert, care, conștientă de importanța lui pentru demonstrația mea, mi l-a comunicat înainte de a-l publica. Îi mulțumesc aici.

Se pot distinge două părți în acest mit. Cea de-a doua, pe care o voi lăsa deoparte pentru moment, vorbește despre fabricarea oalelor, ocupație feminină, și explică de ce aceasta a devenit laborioasă. Prima parte merge și mai departe înapoi în timp: pînă la originea lutului, materia primă a olăritului.

Un indian care pescuia se întîlni întîmplător cu Duhul Pădurilor, Fără-Anus. Indianul slobozi un vînt în prezența lui. Duhul, mirat, vru să știe care era sursa zgomotului. Omul îi explică cum că era anusul lui care vorbea. Duhul îi mărturisi că el nu avea anus. Indianul îi propuse să-i facă unul și-i înfipse cu atîta putere în dos o șipcă de lemn bine ascuțită, încît îl omorî pe Duh. Din această gaură se scoate astăzi lutul, care este carnea putrezită a Duhului (Gómez-Imbert, 1990, pp. 193-227).

Fusese necesară o argumentație complexă, întinsă pe o sută de pagini, pentru a demonstra că miturile despre originea lutului și cele despre piticii fără anus aparțin aceluiași ansamblu și pentru a afla din ce motive. Justețea acestui lung parcurs este de aici înainte confirmată de un mit care îl identifică pe Fără-Anus cu lutul.

*

* *

Tot așa, un mit rămas în afara cîmpului anchetei permite elucidarea unei conexiuni pe care, în acest caz, fuseserăm constrînși să o postulăm între două ansambluri de mituri: unul despre originea olăritului, iar celălalt despre originea culorii păsărilor.

Să amintim pentru început că în America miturile despre originea olăritului se împart în două subansambluri după cum tratează despre originea olăritului sau – ca a doua parte a mitului tatuyo – despre fabricarea și decorarea oalelor. Această artă le-a fost transmisă femeilor de către maestra supranaturală a olăritului, pe care miturile o reprezintă și sub forma curcubeului, șarpe monstruos ce trăiește pe fundul apelor. Olăresele au copiat motivele policrome ce-i împodobesc pielea și se inspiră și astăzi din ele pentru a-și decora lucrările.

Alte mituri pun în scenă acest șarpe într-o poveste foarte diferită: păsările, cărora le era dușman, s-au unit să-l nimicească; după ce l-au răpus, și-au împărțit între ele pielea lui și, după bucata de piele care i-a revenit, fiecare pasăre,

reprezentînd o specie, și-a dobîndit penajul distinctiv.

Prin intermediul policromiei se stabilește așadar o legătură între culoarea păsărilor, oalele decorate și lut. La prima vedere, nimic nu o face să fie necesară. Totuși, un mit permite să se demonstreze unitatea celor două ansambluri. El provine de la indienii maya din Yucatán – departe de Amazonia, cu siguranță, dar primele noastre reflecții asupra rolului policromiei în miturile sud-americane conduseseră deja pînă în Mexic (Lévi-Strauss, 1964, p. 329; 1967, p. 26).

Se cunosc mai multe versiuni ale acestui mit. Potrivit celei mai recente, păsările, care se ciorovăiau întruna, au fost chemate la adunare de către Marele Strămoș ca să-și aleagă un rege. Curcanul-sălbatic și-a depus candidatura, scoțîndu-și în evidență talia bine proporționată și glasul melodios; numai că penele lui nu erau îndeajuns de frumoase. Le-a împrumutat pe cele ale Rîndunicii-de-noapte și a fost ales. Cu toate acestea, Rîndunica-de-noapte a așteptat zadarnic favorurile pe care i le promisese Curcanul în schimb. Păsările au găsit-o ascunsă în pădure, despuiată, aproape moartă de frig. Cuprinse de milă, i-au dat fiecare cîte o pană. De aceea

Rîndunica-de-noapte are astăzi un penaj împestrițat (Boccara, 1966, p. 97).

Este cert că Rîndunica-de-noapte are un penaj nuanțat cu cenușiu, roșcat, maro și negru. Tonalitatea lui întunecată și puțin vizibilă se confundă cu nuanțele terenului sau ale copacului pe care stau ghemuite aceste păsări.

Mitul urmează în mod evident un parcurs regresiv. Contrar miturilor care povestesc cum și-au dobîndit păsările penajul distinctiv, acesta povestește cum Rîndunica-de-noapte și l-a pierdut pe al ei și a recăzut în indistincția cromatică ce constituia la început soarta comună tuturor păsărilor. Demersul miturilor din ansamblul altern, referitoare la originea olăritului, este același: ele povestesc cum o femeie indiscretă (adică vinovată de incontinență orală) a pierdut oalele primite de la binefăcătoarea ei supranaturală; acestea s-au spart în bucăți care au redevenit boțuri de lut, materie identificată de mitul tatuyo cu un personaj lovit de retenție anală (în loc să fie prea deschis sus, e prea închis jos).

Drumul care duce de la oalele decorate la lut și drumul care duce de la penajele colorate ale păsărilor la acela, indistinct și tern, al Rîndunicii-de-noapte sînt deci

paralele; sau, dacă preferați, sub raportul culorilor, Rîndunica-de-noapte este față de celelalte păsări așa cum este lutul față de oalele decorate. Astfel este validată alegerea pe care o făcuserăm cu privire la miturile jivaro, care suprapun Rîndunica-de-noapte și lutul, în calitate de celulă generatoare a mitologiei olăritului.

În comparație cu lungile lanțuri de asocieri care trebuiseră întinse între mituri pentru a ajunge la o demonstrație, mitul ce servește drept probă prezintă caracterul unui reziduu: aici nu rămîne decît esențialul. La fel ca în aritmetică, proba constă în a înlocui o operație complicată (în cazul de față, cea care s-a desfășurat cu ajutorul a numeroase mituri) cu o operație echivalentă mai simplă, efectuată pe un singur mit, apoi în a verifica dacă cele două rezultate coincid.

Însă, chiar dacă proba dă un rezultat corect, nimic nu garantează că el nu a fost obținut din întîmplare și că modul cum au fost înlănțuite asocierile corespunde vreunei realități din afara minții analistului. Pentru a stabili acest lucru va fi nevoie de mai multe probe. Comparația cu aritmetica este hazardată; nu vom cere din partea ei decît o recomandare

de prudență. Proba prin mit calificat aici drept nou – deoarece era necunoscut în momentul anchetei sau deoarece calea urmată nu l-a întîlnit – are în comun cu proba modulo 9 faptul că este doar verosimilă și că poate în cel mai bun caz să aspire – dar asta e deja mult, mai ales în științele numite umane – la o bună probabilitate.

Bibliografie

Abad Márquez, L.V., 1995, *La Mirada distante sobre Lévi-Strauss*, Madrid, Siglo veintiuno de España Editores (Centro de investigaciones sociológicas, colección monografías, nr. 142).

Boccara, M., 1996, „Puhuy, l'amoureux déçu. La mythologie de l'Engoulevent en pays Maya", *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, vol. XXXVIII (2).

Gómez-Imbert, E., 1990, „La façon des poteries. Mythe sur l'origine de la poterie", *Amerindia*, Paris (publicată cu concursul CNRS), nr. 15.

Jakobson, R., 1963, *Essais de linguistique générale*, vol. I, traducere și prefață de

Nicolas Ruwet, Paris, Les Editions de Minuit.
Lévi-Strauss, C., 1964, *Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon.
Lévi-Strauss, C., 1967, *Du miel aux cendres*, Paris, Plon.
Lévi-Strauss, C., 1985, *La Potière jalouse*, Paris, Plon.

Corsi e ricorsi
Pe urmele lui Vico[1]

Am întîlnit recent într-o scriere a unui profesor de medicină american o teorie potrivit căreia proliferarea speciei umane ar putea fi asimilată cu un cancer al globului pămîntesc. Rigoarea și precizia tehnică a demonstrației sale sînt impresionante. Incompetența mea nu-mi îngăduie să ofer decît o versiune simplificată a acesteia.

La începutul cuaternarului, explică el, în Africa, niște celule-sușă provenite dintr-un ansamblu de vertebrate terestre cu strămoș comun, mai precis de primate, au dat naștere unor țesuturi umanoide. Nepericuloase atîta timp cît au rămas pe loc, au căpătat în Orientul Apropiat un caracter malign prin contact dermic cu substanțe alimentare mai bogate și

1. 9 martie 2000.

diversificate, apoi unul net tumoral ca urmare a absorbirii de țesuturi vegetale și animale obținute prin domesticire.

Aceste celule maligne au migrat sub formă de microsateliți agricoli în regiuni submucoase ale Europei Meridionale și Asiei. Chiar în Orientul Apropiat s-au dezvoltat metastaze sub aspectul unor plăci groase „urbanoide" care prezentau numeroase incluziuni litice, urmate de altele cuproase și feroase.

Multă vreme cantonate în emisfera estică, aceste tumori agregate au declanșat malignitatea, poate deja latentă, a unor celule analoage din emisfera vestică. Fenomenul, cunoscut sub numele de „înaintare columbiană", a făcut să apară prin recombinare celulară clone hispanice și anglo-saxone.

Agravîndu-se, boala s-a manifestat printr-o stare febrilă generalizată și o detresă respiratorie acută sub acțiunea unor factori culturali: inhalare de distilați de petrol, diminuare a cantității totale de oxigen, formare de cavități în plămînul forestier. Stadiul preterminal s-a anunțat prin niveluri ridicate de metaboliți toxici în sînge, procentaje anormale de elemente chimice străine provenite din insecticide organice și din pelicule de hidrocarburi

de la suprafața oceanelor, precum și embolii cauzate de materiale metalice sau plastice. O vascularizare în declin a provocat necrozarea excrescențelor tumorale, în principal a celor datînd de mai multe secole, cu un număr de celule depășind șase miliarde. Nucleele lor urbane au devenit găunoase și s-au prăbușit, nelăsînd în urmă decît chisturi endotoxice și sterile[1].

Așa ar arăta diagnosticul și prognosticul pe care un medic venit de altundeva le-ar putea formula cu privire la planeta noastră, percepută global ca un ecosistem. Chiar dacă n-am vedea în tabloul de mai sus decît o metaforă ingenioasă, faptul că același limbaj poate descrie pînă la nivel de detalii niște fenomene care sînt amîndouă vitale, desigur, dar care țin de istoria individuală sau de istoria colectivă ar fi plin de învățăminte.

Ne dăm seama mai bine de aici că există două tipuri de explicație. Una merge de la consecvent la antecedent și încearcă să determine cauza sau succesiunea de

1. D. Wilson, „Human population structure in the modern world: A Malthusian malignancy", *Anthropology Today*, vol. 15, nr. 6, decembrie 1999, p. 24.

cauze din care rezultă fenomenul. Cealaltă urmează un demers oarecum transversal și vede în fenomenul ce trebuie explicat transpunerea unui model care, pe alt plan, posedă deja aceeași structură și aceleași proprietăți. El constituie așadar o rațiune suficientă a celui dintîi. Problema originii limbajului oferă un alt exemplu la fel de revelator pentru asemenea apropieri.

O serie de lucrări ce se desfășoară de vreo cincizeci de ani dovedesc că unele proprietăți ale limbajului articulat nu sînt inaccesibile pentru cîteva specii de primate. Nu e mai puțin adevărat că limbajul uman se deosebește de toate mesajele emise de animale în mediul lor natural. El deține în exclusivitate puterea de imaginație și de creație, capacitatea de a utiliza abstracții și de a trata despre obiecte și fapte îndepărtate în spațiu sau timp și, în cele din urmă, dar nu în ultimul rînd, acea caracteristică absolut originală a limbajului uman ce constă în dubla articulare: un prim nivel format din unități pur distinctive care, la un al doilea nivel, se combină pentru a forma unități semnificative constînd în cuvinte și fraze.

Nu știm ce precondiții organice au putut conduce la această capacitate cerebrală universală în cadrul speciei noastre. În lipsa unei teorii biologice asupra originii limbajului, refuzul, pronunțat în trecut de Societatea Lingvistică din Paris, de a permite orice dezbatere pe această temă rămîne valabil. Nu avem nici un mijloc de a afla cum s-a putut naște treptat limbajul uman din comunicarea animală. Diferența dintre cele două este de natură, nu de grad. În fapt, problema a părut dintotdeauna atît de greu de soluționat, încît anticii – și chiar și cîțiva moderni – au făcut din limbajul uman o creație divină.

Descoperirea codului genetic a făcut ca aceste speculații să devină perimate. Ea ne-a dezvăluit că la un nivel foarte îndepărtat de limbajul uman, dar care îi este subiacent de vreme ce este vorba și de o manifestare a vieții, există un model analog limbajului articulat. Codul verbal și cel genetic – și numai ele – operează cu ajutorul unor unități discrete în număr finit, lipsite de sens precum fonemele, care se combină între ele pentru a produce unități minimale semnificative comparabile cu cuvintele. Aceste cuvinte formează fraze cărora nu le lipsesc

nici măcar semnele de punctuație, iar mesajele acestea sînt guvernate de o sintaxă. Și asta nu e tot, fiindcă, la fel ca în limbajul uman, cuvintele din codul genetic își pot schimba sensul în funcție de context. Și chiar dacă nu trebuie să subestimăm rolul învățării în achiziția limbajului, capacitatea omului de a stăpîni la o vîrstă fragedă structurile lingvistice trebuie în mod necesar să decurgă din niște instrucțiuni codate în celula sa germinală. Problema patrimoniului genetic se pune imediat ce abordăm bazele limbajului uman. Izomorfismul constatat între structura codului genetic și cea subiacentă tuturor codurilor verbale ale limbilor umane merge mult dincolo de o simplă metaforă. El ne îndeamnă să concepem această arhitectonică universală ca pe o moștenire moleculară a lui *Homo sapiens* (și deja a lui *Homo erectus*, dacă nu chiar a lui *Homo habilis*, la care, se pare, circumvoluțiunile cerebrale de care depinde folosirea limbajului erau deja prezente). Structurile lingvistice ar fi astfel modelate după principiile structurale ale comunicării așa cum funcționează ea la scară moleculară. Tot așa, transpusă la scară celulară, proliferarea

speciei umane ne-a apărut ca modelată după nosografia cancerului.

Să examinăm acum o a treia problemă, cea a originii vieții în societate, asupra căreia, încă din Antichitate, filozofii și-au pus mereu întrebări. Dificultatea este aceeași ca în cazul originii limbajului: între absența și prezența limbajului articulat, prăpastia este atît de mare încît zadarnic ne străduim să descoperim forme intermediare. Și totuși, forme ale acestei treceri există, cu condiția să le căutăm la niveluri mai profunde: celular pentru expansiunea demografică, molecular pentru limbaj și din nou celular pentru sociabilitate.

Trecerea de la viața solitară la viața în societate este direct observabilă și științific explicabilă la o specie de amibe terestre. Aceste ființe unicelulare duc o existență independentă, fără contact cu congenerele lor, atîta timp cît hrana disponibilă este suficientă. Dacă însă hrana lipsește, amibele încep să secrete o substanță care le atrage unele către altele. Ele se aglomerează și se transformă într-un organism de tip nou, cu funcții diversificate. În această fază socială, ele se deplasează in corpore spre zone mai umede și mai calde unde hrana se găsește din

belșug. După care societatea se dezagregă, indivizii se dispersează și fiecare își reia viața separată.

Remarcabil în aceste observații este că substanța produsă de amibe, cu ajutorul căreia ele se atrag și constituie o ființă socială pluricelulară, nu e alta decît o substanță chimică foarte cunoscută din alt punct de vedere: adenozina monofosfat ciclică; ea comandă comunicarea dintre celulele ființelor pluricelulare – cum sîntem și noi – și face așadar din fiecare corp individual o imensă societate. Or, aceasta este și substanța pe care o secretă bacteriile cu care se hrănesc amibele. Acestea din urmă le găsesc tocmai prin perceperea ei. Altfel spus: substanța care îi atrage pe prădători către prăzile lor este aceeași care îi atrage pe prădători unii spre alții și îi constituie într-o societate.

La acest umil nivel al vieții celulare, contradicția de care s-a lovit Hobbes după Bacon – ca și atîția alți filozofi după ei – își găsește deci soluția. Ei trebuiau să depășească antinomia dintre două maxime considerate la fel de adevărate: omul e lup pentru om și omul e zeu pentru om, *homo homini lupus*, *homo homini deus*. Antinomia dispare de îndată ce admitem

că diferența dintre cele două stări este doar de grad.

Luate drept modele, amibele terestre ne incită să concepem viața socială ca pe o stare în care indivizii se atrag atît cît să se apropie, dar nu pînă acolo încît, presiunea devenind prea puternică, să se distrugă unii pe alții sau chiar să se mănînce între ei. Sociabilitatea apare astfel ca limita inferioară – forma benignă, ne-ar plăcea să spunem – a agresivității. Viața de zi cu zi a societăților umane, inclusiv a societății noastre, crizele majore pe care le traversează ele ar furniza numeroase argumente în sprijinul acestei interpretări.

Cele trei exemple pe care le-am dat pun problemele legate de origine sub o cu totul altă lumină decît se întîmplă de obicei. Aceste probleme rămîn insolubile atîta vreme cît încercăm să ajungem la cauze, căci stărilor anterioare le lipsesc întotdeauna anumite proprietăți esențiale ale fenomenului pe care am vrea să-l explicăm. Orizontul închis se degajă, problema genezei încetează să se mai pună atunci cînd descoperim undeva un alt ansamblu, după care cel pe care încercăm să-l înțelegem este calchiat ca după un model. Nu mai trebuie să ne întrebăm

cum a ajuns să existe, pentru că el exista deja.

Această schimbare de perspectivă nu e nouă. Ideea le-a venit unor gînditori din Evul Mediu și o regăsim în secolul al XVIII-lea în teoria despre *corsi e ricorsi* a lui Vico, conform căreia fiecare perioadă din istoria umană reproduce modelul unei perioade ce-i corespunde într-un ciclu precedent. Aceste perioade se află într-o relație de omologie clară între ele. Paralelismul dintre antici și moderni luat drept exemplu dovedește că întreaga istorie a societăților umane repetă la nesfîrșit anumite situații tipice. Oare nu tot asta ilustrează, dacă le acordăm oarecare credit, și cele trei exemple ale noastre? În ordinea colectivă, expansiunea demografică ne-a apărut ca un *ricorso* al proliferării canceroase, codul lingvistic ca un *ricorso* al codului genetic, iar sociabilitatea ființelor pluricelulare ca un *ricorso* al sociabilității văzute la scară monocelulară.

Fără îndoială, Vico își restrîngea teoria la istoria societăților umane așa cum se derulează ea de-a lungul timpului. Dar, dincolo de datele empirice, pentru el era mai ales mijlocul de a ajunge la „o istorie ideală eternă pe care o parcurg în timp

istoriile tuturor națiunilor"[1]. Întreprinderea lui se bazează, desigur, la început pe o distincție între lumea naturii pe care o cunoaște numai Dumnezeu, fiindcă el a făcut-o, și lumea omului sau lumea civilă, făcută de oameni și pe care aceștia pot așadar să o cunoască. Totuși, această curbare a istoriei umane, care o obligă să se repete mereu, este un efect, afirmă Vico, al planurilor providenței. Atunci cînd, prin teoria despre *corsi e ricorsi*, oamenii devin conștienți de această lege căreia i se supune istoria, un colț al vălului se ridică. Pe ușa din dos, dacă se poate spune așa, ei ajung să cunoască aceste planuri și devin totodată capabili să le recunoască în acțiune pe o scenă mult mai mare, în cazul de față cea pe care o constituie ansamblul fenomenelor vieții, din care istoria umană face parte.

Astfel, teoria despre *corsi e ricorsi*, considerată uneori o ciudățenie fără consecințe în opera lui Vico, ar avea de fapt

---

1. Giambattista Vico, *La Science nouvelle* (1744), cartea întîi, secțiunea a patra, paragraful 349, traducere din italiană și prezentare de Alain Pons, Paris, Fayard, 2001, p. 140. G. Vico, *La Scienza nuova* (1744), *Opere*, tom 1, a cura di Andrea Battistini, Milano, Mondadori (I Meridiani, 1990), 2001, p. 552.

o importanță considerabilă. Căci dacă prin conștientizarea istoriei lor oamenii descoperă că providența acționează folosind mereu aceleași modele, care sînt în număr finit, devine posibil să ajungem prin extrapolare de la planurile particulare ale providenței pentru om la planurile sale generale. Deși starea științei din vremea lui Vico nu i-a permis să se îndrepte în această direcție, teoria sa deschide cunoașterii un drum care duce de la structura gîndirii la structura realității.

Surse

Supliciul lui Moș Crăciun
Les Temps Modernes, nr. 77, 1952, pp. 1572-1590.

„Totul pe dos"
„Se il mondo è alla rovescia", *La Repubblica*, 7 august 1989.

Nu există decît un singur tip de dezvoltare?
Text publicat în două părți:
„Mercanti in fiera", *La Repubblica*, 13 noiembrie 1990.
„Contadino chissà perchè", *La Repubblica*, 14 noiembrie 1990.

Probleme de societate: excizie și procreare asistată
„Il segretto delle donne", *La Repubblica*, 14 noiembrie 1989.

Prezentare a unei cărți de către autorul ei
„Gli uomini della nebbia e del vento", *La Repubblica*, 10 septembrie 1991.

Bijuteriile etnologului

„Ma perchè ci mettano i gioielli?", *La Repubblica*, august 1991.

Portrete de artiști

„La statua che divenne madre", *La Repubblica*, 23 februarie 1992.

Montaigne și America

„Come Montaigne scopri l'America", *La Repubblica*, 11 septembrie 1992.

Gîndire mitică și gîndire științifică

„L'Ultimo degli Irochesi", *La Repubblica*, 7 februarie 1993.

Toți sîntem niște canibali

„Siamo tutti cannibali", *La Repubblica*, 10 octombrie 1993.

Auguste Comte și Italia

„L'Italia è meglio disunita", *La Repubblica*, 21 iunie 1994.

Variațiuni pe tema unui tablou de Poussin

„Due miti e un incesto", *La Repubblica*, 29 decembrie 1994.

Sexualitatea feminină și originea societății

„Quell'intenso profumo di donna", *La Repubblica*, 3 noiembrie 1995.

Lecția de înțelepciune a vacilor nebune
„La mucca è pazza e un po' cannibale", *La Repubblica*, 24 noiembrie 1996.

Întoarcerea unchiului dinspre mamă
„Quei parenti cosi arcaici", *La Repubblica*, 24 decembrie 1997.

Proba prin mit nou
„I miti. Uno sguardo dentro la loro origine", *La Repubblica*, 16 aprilie 1999.

Corsi e ricorsi. *Pe urmele lui Vico*
„Gli uomini visti da un'ameba", *La Repubblica*, 9 martie 2000.

Cuprins

Cuvînt-înainte (Maurice Olender) 5

Supliciul lui Moș Crăciun 9

„Totul pe dos” 47

Nu există decît un singur tip
de dezvoltare? 57

Probleme de societate: excizie
și procreare asistată 79

Prezentare a unei cărți
de către autorul ei 101

Bijuteriile etnologului 115

Portrete de artiști 129

Montaigne și America 145

Gîndire mitică și gîndire științifică 151

Toți sîntem niște canibali 163

Auguste Comte și Italia 175

Variațiuni pe tema
unui tablou de Poussin 191

Sexualitatea feminină
și originea societății 201

Lecția de înțelepciune
a vacilor nebune. 215
Întoarcerea unchiului dinspre mamă 229
Proba prin mit nou 243
Corsi e ricorsi. Pe urmele lui Vico 255

Surse 267

PLURAL

au apărut:

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice şi culturale*
2. Lev Şestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu – *Viaţa şi opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly – *Dandysmul*
5. Henri Bergson – *Gîndirea şi mişcarea*
6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciumei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistenţa miturilor: Cazul Mişcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valéry – *Criza spiritului şi alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*
12. Ignaţiu de Loyola – *Exerciţii spirituale*
13. * * * – *Testamentum Domini* (ediţie bilingvă)
14. Adrian Marino – *Politică şi cultură*
15. Georges Duby – *Anul 1000*
16. Vasile Gogea – *Fragmente salvate (1975-1989)*
17. Paul Evdokimov – *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18. Henri Bergson – *Materie şi memorie*
19. Iosif Sava – *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20. Gabriel Andreescu – *Naţionalişti, antinaţionalişti... O polemică în publicistica românească*
21. Stelian Tănase – *Revoluţia ca eşec*
22. Nikolai Berdiaev – *Sensul istoriei*
23. Françoise Thom – *Sfîrşiturile comunismului*

24. Jean Baudrillard – *Strategiile fatale*
25. Paul Ricœur, J.L. Marion ș.a. – *Fenomenologie și teologie*
26. Thierry de Montbrial – *Memoria timpului prezent*
27. Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
28. Anselm de Canterbury – *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*
29. Alexandru Paleologu – *Despre lucrurile cu adevărat importante*
30. Adam Michnik – *Scrisori din închisoare și alte eseuri*
31. Liviu Antonesei – *O prostie a lui Platon. Intelectualii și politica*
32. Mircea Carp – *„Vocea Americii" în România (1969-1978)*
33. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*
34. Nicolae Breban – *Riscul în cultură*
35. Iosif Sava – *Invitații Eutherpei. 8 Serate TV*
36. Arnold Van Gennep – *Formarea legendelor*
37. Claude Karnoouh – *Dușmanii noștri cei iubiți. Mici cronici din Europa Răsăriteană și de prin alte părți*
38. Cristian Bădiliță (ed.) – *Eliadiana*
39. Ioan Buduca – *Și a fost seară, și a fost dimineață*
40. Pierre Hadot – *Ce este filozofia antică?*
41. Leon Wieseltier – *Împotriva identității*
42. * * * – *Apocalipsa lui Pavel*
43. Marcel Mauss – *Eseu despre dar*
44. Eugeniu Safta-Romano – *Arhetipuri juridice în Biblie*
45. Guy Scarpetta – *Elogiu cosmopolitismului*
46. Dan Pavel – *Cine, ce și de ce?*

47. Vladimir Jankélévitch – *Iertarea*
48. Andrei Cornea – *Penumbra*
49. Iosif Sava – *Muzica și spectacolul lumii. 10 Serate TV*
50. Pierre Hadot – *Plotin sau simplitatea privirii*
51. Cristian Bădiliță – *Călugărul și moartea*
52. * * * – *Convorbiri cu Schopenhauer*
53. Dan Pavel – *Leviathanul bizantin*
54. Sorin Antohi – *Civitas imaginalis*
55. Basarab Nicolescu – *Transdisciplinaritatea. Manifest*
56. Emanuel Swedenborg – *Despre înțelepciunea iubirii conjugale*
57. Jacques Derrida – *Despre ospitalitate*
58. Paul Barbăneagră – *Arhitectură și geografie sacră. Mircea Eliade și redescoperirea sacrului*
59. François Furet – *Revoluția în dezbatere*
60. Claude Karnoouh – *Comunism / Postcomunism și modernitate târzie. Încercări de interpretări neactuale*
61. Carlo Maria Martini, Umberto Eco – *În ce cred cei care nu cred?*
62. Romano Prodi – *O viziune asupra Europei*
63. Adam Michnik – *Restaurația de catifea*
64. * * * – *Tony Judt. România: la fundul grămezii*
65. Vladimir Tismăneanu – *Scrisori din Washington. Reflecții despre secolul douăzeci*
66. Basarab Nicolescu – *Noi, particula și lumea*
67. Andrei Cornea – *Turnirul khazar. Împotriva relativismului contemporan*
68. Aleš Debeljak – *În căutarea nefericirii*
69. * * * – *Evanghelia după Toma*
70. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspectele ideologice și culturale*
71. Paul Ricœur – *Despre traducere*

72. Adrian Marino – *Libertate și cenzură în România. Începuturi*
73. Claude Lévi-Strauss – *Antropologia și problemele lumii moderne*
74. Umberto Eco – *Confesiunile unui tînăr romancier*
75. Claude Lévi-Strauss – *Cealaltă față a Lunii. Scrieri despre Japonia*
76. Moshe Idel – *Evreii lui Saturn. Despre sabatul vrăjitoarelor și șabatianism*
77. Claude Lévi-Strauss – *Toți sîntem niște canibali*

www.polirom.ro

Redactor: Ramona Lupu
Coperta: Carmen Parii
Tehnoredactor: Vasilica Zevoi

Bun de tipar: martie 2014. Apărut: 2014
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. BOX 266
700506, Iași, Tel. & Fax: (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;
(0232) 21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1,
sector 4, 040031, O.P. 53 • C.P. 15-728
Tel.: (021) 313.89.78; E-mail: office.bucuresti@polirom.ro

Tiparul executat la Tipografia REAL

POLIROM

Volumul reuneşte 16 texte scrise în perioada 1989-2000, cărora li se adaugă eseul din 1952 „Supliciul lui Moş Crăciun", strălucită analiză a modului cum a apărut şi a evoluat acest personaj îndrăgit de copii. Boala vacii nebune şi maladia *kuru*, pusă pe seama canibalismului, aniversarea descoperirii Americii, procesele în justiţie declanşate de practici ritualice ca excizia sau circumcizia constituie puncte de plecare pentru analiza unora dintre marile dezbateri contemporane. Lévi-Strauss subliniază încă o dată legăturile indisociabile dintre gîndirea mitică şi cea ştiinţifică, reamintind că între societăţile numite complexe şi cele calificate drept primitive sau arhaice nu există o distanţă chiar atît de mare. O tradiţie, oricît de ciudată, de şocantă sau de revoltătoare ar părea, se poate explica doar în propriul context, deoarece, după cum spunea Montaigne, „fiecare numeşte barbarie ceea ce nu face parte din obiceiurile lui".

Supliciul lui Moş Crăciun • Probleme de societate: excizie şi procreare asistată • Montaigne şi America • Gîndire mitică şi gîndire ştiinţifică • Auguste Comte şi Italia • Variaţiuni pe tema unui tablou de Poussin • Sexualitatea feminină şi originea societăţii • Lecţia de înţelepciune a vacilor nebune

ISBN 978-973-46-4236-6

Plural
EDITURA POLIROM
www.polirom.ro

Pe copertă: Louis Soutter (1871-1942), *Jocuri* (1937-1942, detaliu)